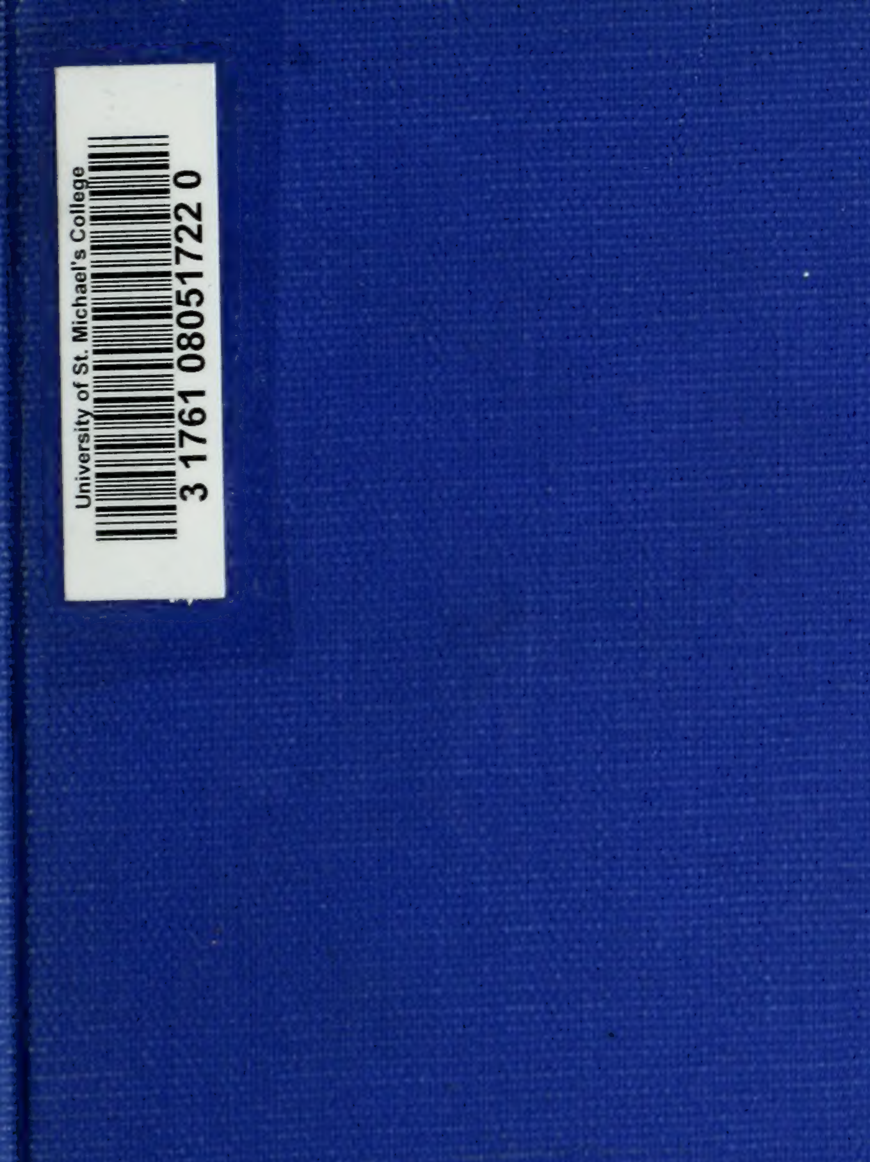
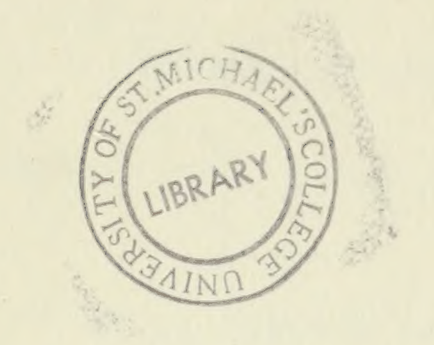

University of St. Michael's College
3 1761 08051722 0





NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE.

COMMENTAIRE

SUR LE TITRE XII DU IVe LIVRE DES DÉCRÉTALES.

DE LA PARENTÉ LÉGALE.

Sommaire. — I. Définition de l'adoption. II. Sa division. III. Différences entre l'adoption *parfaite* et *l'imparfaite*. IV-V. Empêchement qui en naît. VI. Du chef de *paternité*. VII. De *fraternité*. VIII. D'*affinité*. IX. Naît-il de l'adoption imparfaite? Sentiment affirmatif. X-XI. Négatif. XII. L'adoption imparfaite est-elle au moins un empêchement prohibitif? XIII. Durée de l'empêchement. XIV. Effet de la parenté légale survenue après le mariage. XV. Qui peut en dispenser? XVI. Quelle peine encourent ceux qui contractent avec cet empêchement? XVII-XIX. Dispositions du droit français et belge sur l'adoption. XX. En quoi il diffère du droit romain. XXI-XXV. Produit-il l'empêchement de mariage? Sentiment affirmatif. XXVI. Sentiment de ceux qui doutent. XXVII-XXXI. Sentiment négatif. XXXII. Conduite à tenir par le curé pour les empêchements ajoutés par notre code au droit romain. XXXIII-XXXIV. Pour les cas du droit romain, avec les personnes mariées. XXXV-XXXVI. Avant le mariage.

I. Pour consoler les personnes privées d'une paternité réelle, la loi a créé une paternité fictive, qui s'acquiert par le moyen de l'adoption. L'adoption peut donc se définir, avec saint Thomas : un acte légal par lequel quelqu'un prend

pour son fils celui qui ne l'est pas par nature[1] ; ou, avec d'autres auteurs : un acte solennel qui établit entre l'adoptant et l'adopté plusieurs des droits et des devoirs attachés à la paternité et à la filiation.

II. On distinguait, en droit romain, deux sortes d'adoption : l'adoption parfaite et l'adoption imparfaite. L'adoption parfaite, à laquelle on donnait aussi le nom *d'adrogation*[2], est l'acte qui transfère la personne adoptée dans la famille et sous la puissance du père adoptif, et confère à celui-ci tous les droits de la puissance paternelle sur la personne et sur les biens de l'adopté. L'adoption imparfaite n'avait d'autre effet que de rendre la personne adoptée héritière du père adoptif, lorsque celui-ci mourait sans avoir fait de testament.

III. C'était là la principale différence qui existait entre l'adrogation et l'adoption imparfaite. Il y en avait d'autres encore. Ainsi *a*) ne pouvait être adrogée qu'une personne *sui juris*, c'est-à-dire, maîtresse de ses droits, v. g. les majeurs, les émancipés, etc. Un enfant, au contraire, encore sous la puissance paternelle, pouvait être adopté.

b) Pour l'adoption, l'intervention du pouvoir judiciaire seulement était nécessaire ; tandis que l'adrogation nécessitait un rescrit du prince.

c) Par l'adrogation, l'adopté prenait le nom de son père adoptif et devenait son héritier *nécessaire*, si l'adoptant mourait intestat. S'il faisait un testament, il était obligé de laisser à son fils adoptif la quatrième partie de tous ses biens. (Instit. De adoption. Lib. I, Tit. XI, § 2) L'adoption simple ne

(1) « Adoptio est extraneæ personæ in filium, vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio. » *In IV sent.*, Dist. 42, quæst. 2, art. 1.

(2) Tout le monde est d'accord sur ce point. On ne comprend donc pas comment le P. Gury a pu écrire : « Adoptio imperfecta, ut in usu est in Gallia in jure non dicitur adoptio simpliciter, sed adrogatio. » *Compendium theologiæ moralis*, Tom. II, n. 809. Voyez du reste son annotateur, le P. Ballerini, *ibid.*, Tom. II, pag. 711, not. (*c*).

produisait pas les mêmes effets. L'adopté, ne sortant pas de sa famille, conservait son nom, et il n'acquérait de droit aux biens de l'adoptant, que quand celui-ci mourait sans avoir fait de testament.

IV. Le principal effet de l'adoption, était de créer une parenté légale, qui formait un empêchement dirimant de mariage. Cet empêchement a été introduit dans l'intérêt des bonnes mœurs. Des personnes vivant constamment ensemble se laisseraient facilement entraîner au désordre, si l'espoir du mariage leur permettait de réparer leur faute. « Lex divina, *dit saint Thomas*, illas præcipue personas a matrimonio excludit, quas necesse erat habitare, ne... si ad eas liceret uti carnali copula, facilis pateret concupiscentiæ locus, ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum : et quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis; ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi : et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata, et inde est quod legalis cognatio matrimonium impediat [1]. »

V. Comme dans la parenté reposant sur la génération réelle, il y a dans l'adoption divers rapports conventionnels, qui donnent naissance à divers empêchements. Ainsi l'empêchement naît ou du chef de la *paternité*, ou du chef de *fraternité*, ou du chef d'*affinité* [2].

VI. Du premier chef, c'est-à-dire du chef de *paternité*, il y avait empêchement entre l'adoptant et l'adopté et les descendants de ce dernier, *qui sont encore sous sa puissan-*

(1) *Supplement.*, Quæst. 57, art. 2 in corp.

(2) Cf. Schmalzgrueber, *jus ecclesiasticum universum*, Lib. IV, Tit. XII, n. 11 ; Carrière, *De matrimonio*, n. 702 ; Collet, *Traité des dispenses*, Liv. II, n. CXXXVI, 3° ; Lacroix, *Theologia moralis*, Lib. VI, Part. III, n. 589 ; Reiffenstuel, *jus canonicum universum*, Lib. IV, Tit. XII, n. 5 ; De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus*, Lib. II, Cap. VI, n. 40 ; Sanchez, *De matrimonio*, Lib. VII, Disp. 63, n. 6.

ce.[1] De ces derniers mots, il suit qu'il n'y a point d'empêchement de mariage *a*) entre l'adoptant et la fille naturelle de l'adopté, parce que cette fille ne passe pas en la puissance de l'adoptant ; ni *b*) entre l'adoptant et la fille de sa fille adoptive. En effet, cette fille n'est pas sous la puissance de sa mère, et par conséquent, ne vient pas avec celle-ci sous la puissance de l'adoptant[2].

VII. Du second chef, c'est-à-dire, de *fraternité*, l'empêchement existait entre l'adopté et les enfants légitimes de l'adoptant. (Cap. un. *De cognatione legali.*) De ce que l'empêchement ne s'étend qu'aux enfants légitimes, il s'ensuit *a*) que l'adopté peut contracter mariage avec les enfants illégitimes de son père adoptif[3]. Sur ce point, nous lisons dans le *Traité des dispenses* de Collet, revu par Compans : « Il n'est pas sûr non plus, qu'un fils adoptif ne puisse pas épouser la fille bâtarde de celui qui l'avoit adopté[4]. » Je le crois bien, puisque c'est le contraire qui est sûr. Nous ne connaissons que Basile Ponce qui ait soutenu l'existence de l'empêchement[5]. Mais son opinion est unanimement rejetée. Du reste, Ponce ne la motivait aucunement.

b) Il s'ensuit encore que si quelqu'un a adopté plusieurs enfants, il n'y a aucun obstacle à ce que ces enfants se

(1) Saint Thomas, *ibid.*, art. 3, ad 4 ; Schmalzgrueber, *ibid.* ; Gualco, *de matrimonio*, Tom. I, pag. 283 ; Lacroix, *ibid.*, n. 591 ; Bœckhn, *Commentarius in jus canonicum universum*, Lib. IV, Tit. XII, n, 4 ; De Justis, *ibid.*, n. 43 et 47 ; Sanchez, ibid., n. 34.

(2) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 32 ; Bœckhn, *ibid.* ; De Justis, *ibid.*, n. 66 ; Sanchez, *ibid.*, n. 35.

(3) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 33 ; Sanchez, *De matrimonio*, Lib. VII, Disp. 63, n. 30 ; De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus*, Lib. II, cap. 6, n. 61 ; Gualco, *ibid.*, pag. 285 ; Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, n. 302 ; Lacroix, *ibid.*, n. 589 ; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 7.

(4) N. CXXXVI, 3°.

(5) *De sacramento matrimonii*, Lib. VII, cap. 41, n. 8.

marient entre eux [1]. On ne pourrait objecter que l'on trouve dans ce cas le motif qui a fait établir l'empêchement : la cohabitation sous le même toit; car, ainsi que le remarque très-bien Sanchez, les empêchements ne s'établissent point par parité de raison.

VIII. Du troisième chef, c'est-à-dire du chef d'*affinité*, il y a empêchement entre l'adoptant et la femme de l'adopté, et réciproquement entre celui qui est adopté et la femme de celui qui l'adopte [2]. Mais il n'y en a aucun entre l'adoptant et les parents de l'adopté, et *vice versa* entre l'adopté et les parents de l'adoptant. En conséquence, l'adopté pourrait épouser la mère de l'adoptant, ou l'adoptant la mère de l'adopté [3].

A la vérité Schmier est d'un autre avis [4]; il étend même l'empêchement à la sœur de la mère de l'adoptant; mais il est seul de son avis. Nous le laisserons donc dans son isolement.

IX. Ces empêchements sont-ils produits par l'adoption imparfaite, aussi bien que par l'adrogation?

Les avis sont très-partagés sur cette question. Les uns l'affirment, et ce sont principalement les Scotistes. [5] L'argument fondamental de ces auteurs est que les termes de la loi sont généraux, et comprennent par conséquent l'adoption imparfaite aussi bien que l'adoption parfaite; car là où la loi ne distingue pas, nous n'avons pas le droit d'intro-

(1) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 34; Sanchez, *ibid.*, n. 28; Collet, *ibid.*; Gualco, *ibid.*, p. 285; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Lib. IV, Tit. XII, n. 8; Lacroix, *ibid.*, n. 594.

(2) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 12; Collet, *ibid.*; Gualco, *ibid.*, pag. 284; Carrière, *ibid.*, n. 702; Feije, *ibid.*, n. 302; Lacroix, *ibid.*, n. 593; Reiffenstuel, *ibid.*, n. 9.

(3) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 31; Sanchez, *ibid.*, n. 26; De Justis, *ibid.*, n. 65; Gualco, *ibid.*, pag. 285 et seq.

(4) *Jurisprudentia canonico-civilis*, Lib. IV, Tract. III, cap. III, n. 290.

(5) Reiffenstuel, *ibid.*, n. 10; Barbosa, *De officio et potestate Episcopi*,

duire une distinction. En outre, le danger de pécher n'est pas le seul motif de la loi, il n'est peut-être pas même le principal. Car la décence et le respect que se doivent ces personnes, est un autre motif également puissant, et qui existe dans le cas de l'adoption imparfaite. « Indecorum enim et turpe visum esse, *dit M. Feije*, eos inter se matrimonium contrahere, qui loco parentum et filiorum sunt; hoc autem æque obtinere in imperfecta adoptione. »

X. La plupart des canonistes[1] et grand nombre de théologiens distingués[2] estiment que l'adoption parfaite seule produit l'empêchement de parenté légale. Cette opinion repose sur la lettre et le motif de la loi. 1° *Sur la lettre.*

Alleg. 51, n. 189; Gonzalez, *Commentaria perpetua in V libros Decretal.*, Lib. IV, Tit. XII, n. 10; Giraldi, *Expositio Juris Pontificii*, Lib. IV, tit. XII, Sect. 713; Berardi, *Commentar. in jus eccles. univ.*, Tom. III, Dissert. IV, cap. 4; Pontius, *De matrimonio*, Lib. VII, Cap. 41, n. 2; Ciericatus, *Decisiones sacramentales*, De sacram. matrim., Decis. XXIV, n. 28; Heislinger, *Resolutiones morales de matrimonio*, Part. II, Cas. IX, n. 24; Feije, *ibid.*, n. 303.

(1) Engel, *collegium universi juris canonici*, Lib. IV, Tit. XII. n. 3; Pichler, *Jus canonicum*, Lib., IV, Tit. XII, n. 5; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, Lib. IV, Tit. XII, n. 9; Pirhing, *Jus canonicum*, Lib. IV, Tit. XII, n. 4; Maschat, *Institutiones juris canonici*, Lib. IV, Tit. XII, n. 2; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, Lib. IV, Tract. III, cap. III, n. 283; König, *Principia juris canonici*, Lib. IV, Tit. XII, n. 9; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici*, Lib. IV, Tit. XII, § 150; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 19; Wex, *Ariadnes Carolino-canonica*, Part. V, Tract. II, controv. IV, n. 9; Vagnerex, *commentarius exegeticus SS. Canonum*, Lib. IV, Tit. XII, not. V.

(2) S. Thomas, *Supplem.*, quæst. 57, art. 2, in corp.; Sanchez, *ibid.*, n. 9; Kugler, *Tractatus theologico canonicus de matrimonio*, tom. I, n. 1962; Salmanticens., *De matrimonio*, Cap. XII, p. 3, n. 40; Lacroix, *ibid.*, n. 588; S. Lig. *Theologia moralis*, Lib. VI, n. 1027; Layman, *Theologia moralis*, Lib. V, Tract. X, Part. IV, cap. 7, n. 3; De Justis, *ibid.*, n. 56; Diana, *Resolutiones morales*, Tom. II, Tract. VI, res. 250; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, Tom. II, n. 809; Collet, *Traité des dispenses*, Liv. II, n. CXXXVI, 2°; Bonacina, *De matrimonio*, Quæst. 3, punct. 5, § 3, propos. 1ª, n. 2.

Le texte des lois, qui ont établi l'empêchement de parenté légale, parle de l'adoption qui faisait entrer l'adopté dans la famille de l'adoptant et le soumettait à sa puissance, et transmettait à l'adopté tous les droits d'un enfant véritable[1]. Or, la loi ecclésiastique, en donnant sa consécration à cet empêchement introduit par la loi civile, a dû laisser aux dispositions légales le sens que leur avait donné le législateur civil. On a d'autant plus de raisons de le faire qu'il s'agit ici d'une matière odieuse et qui doit être plutôt restreinte qu'étendue. Il faut donc prendre le mot *adoption* dans le sens le plus strict. Or, dans le sens strict, on n'entend par adoption, que l'adrogation proprement dite : « Cum causa matrimonii res sit maxime favorabilis, *dit Kugler*, ratio impedimenti autem odiosa, hinc fit ut hæc restringi, et ad propriam strictamque verborum significationem coarctari potius debeat, quam ampliari ; at sola arrogatio est proprie et stricte adoptio, illa autem quæ adoptio simplex dicitur, non est proprie et stricte talis. »

2° *Sur le motif de la loi.* Ce motif, nous l'avons vu, (n° IV.) c'est d'empêcher le désordre entre les personnes qui habitent sous le même toit, en leur enlevant l'espoir de pouvoir se marier ensemble. Or ce motif n'est applicable qu'au cas de l'adoption parfaite. Ecoutons encore Kugler exposant cet argument : « Cognatio legalis matrimonii impeditiva potissimum ex ea ratione positivo jure introducta est, ut notat Angelicus, ut impediantur fornicationes inter cognatos in eadem domo cohabitantes, quæ facile acciderent, nisi spes futuri matrimonii per constitutionem impedimenti esset sublata ; sed in adoptione simplici, per quam adoptatus in potestatem et domum adoptantis non transit, prædicta ratio non urget ; ergo nec hæc adoptio impedimentum parit. »

(1) Cf. L. *Adoptivus*, 14 ; L. *per adoptionem*, 17 ; L. *Quin etiam*, 55, § Patris 1 ; Diges. *De rit. nupt.*

XI. Ce second sentiment nous paraît mieux fondé que le premier, et nous y donnons notre plein assentiment. C'est aussi le sentiment adopté par le cardinal Rauscher, dans l'*Instruction* qu'il a rédigée *pour les jugements ecclésiastiques touchant les causes matrimoniales dans l'empire d'Autriche;* instruction qui a été examinée par de savants théologiens et canonistes romains ainsi que par le supérieur général des Jésuites et a reçu leur approbation le 4 mai 1855. Nous y lisons : « § 28. Adoptio qualis arrogationi seu adoptioni perfectæ juris Romani quoad essentialia respondet, secundum nunc vigentem Ecclesiæ praxim, etiam postquam dissoluta fuerit, matrimonium dirimit inter adoptantem adoptatumque et ab adoptato descendentes sub paterna ejus potestate adoptionis tempore constitutos, necnon inter adoptantem adoptatique uxorem et adoptatum vicissim adoptantisque uxorem. Præterea quamdiu adoptio perdurat, inter adoptatum et adoptantis liberos carnales, legitimos, sub potestate paterna constitutos matrimonium consistere nequit[1]. » Inutile de nous arrêter à la réfutation des arguments de la première opinion : nos lecteurs en trouveront facilement eux-mêmes la solution. Nous n'ajouterons qu'un mot avec Schmalzgrueber : c'est qu'on allègue à tort le second motif donné à la loi par nos adversaires : « Neque obstat, quod etiam in adoptione simplici adoptatus dicatur filius, et adoptans pater : sicque matrimonium inter illos videatur repugnare honestati, quia hanc honestatem non attenderunt jura in ordine ad effectum dirimendi matrimonium, vel illud impediendi, ut bene advertit, et probat Wex, *loc. cit.*, n. 12[2]. »

(1) *Analecta juris Pontificii*, Tom. I., col. 2518.

(2) *Ibid.*, n. 21. Voici, du reste le passage de Wex auquel Schmalzgrueber nous renvoie : « Nullibi in jure clare pro causa quasi partiali cognationis legalis, quatenus obstat matrimonio, exprimitur, aut insinuatur ea honestas, quæ præcise resultet ex illa patris et filiæ imperfecte adoptatæ nomenclatione, ubi nunquam patria potestas intercessit; imo potius a sensu contrario sat

XII. Si l'adoption imparfaite ne produit pas un empêchement dirimant de mariage, ne crée-t-elle pas du moins un empêchement prohibitif ou prohibant?

Quelques auteurs le pensent, entre autres De Justis[1], se basant sur la parité qui existe entre l'adoption simple et l'ancien[2] empêchement de catéchisme. En effet, l'adoption imparfaite est la voie à l'adoption parfaite, comme le catéchisme est la voie qui mène au baptême. Or, le catéchisme donnait naissance à une espèce de parenté spirituelle, et mettait ainsi un obstacle au mariage. Il doit donc en être de même de l'adoption imparfaite : elle produira une espèce

clare eruitur ex jure, si saltem ab initio adoptionis non adfuerit patria potestas, inde non nasci honestatem obstantem matrimonio, seu consideratam a jure ad hunc determinatum effectum (licet alii quidam effectus a jure civili inducti permittantur) cum identidem repetant jura, etiam dissoluta v. g. per emancipationem adoptione manere impedimentum matrimonii inter eos, qui parentum, liberorumve loco sibi esse cœperint; non manere autem respectu eorum, qui per adoptionem fratres et sorores esse cœperant; ubi sat clare supponunt jura, præcessisse fundamenti loco patriam potestatem, quæ dein potuerit per emancipationem solvi : ergo ubi deest penitus etiam pro initio adoptionis prædictum fundamentum, cui cætera in ordine ad matrimonium dirimendum a jure sunt inædificata, ruent cætera omnia, et consequenter impedimentum matrimonii, de quo litigatur; atqui in adoptione simplici imperfecta semper, etiam tempore primæ adoptionis deest illud fundamentum patriæ potestatis, ut omnes fatentur : ergo in illa non habet locum impedimentum matrimonii. Nempe considerabant jura specialem et majorem quamdam honestatem, ex illo primo fundamento semel dato, seu arctiore conjunctione patriæ potestatis resultantem, at minorem aliam honestatem non videntur attendisse jura in ordine ad præsentem effectum, sicut non attenderant (licet absolute id fieri potuisset) alias ejusmodi minores honestates, quæ v. g. ponerentur nasci ex adoptione simplici imperfecta inter adoptatum et filiam carnalem adoptantis, vel in quacumque adoptione inter adoptatum et liberos illegitimos adoptantis, imo etiam inter plures adoptatos, uti cum patronis primæ sententiæ fatetur Palao. »

(1) *Ibid.*, n. 59.

(2) Nous disons *ancien*, parce qu'aujourd'hui cet empêchement a cessé d'exister. Lacroix. *loc. cit.* n. 459; Schmalzgrueber, *op. cit.*, lib. IV, tit. XI, n. 67.

de parenté légale qui sera aussi un empêchement prohibitif.

L'opinion commune repousse ce sentiment, et avec raison, nous semble-t-il [1]. Nulle loi, en effet, n'a établi cet empêchement ; et la parité de motif ne peut nous autoriser à créer des empêchements. Il y a une énorme différence entre les deux cas que l'on veut mettre sur la même ligne. Pour le catéchisme, un texte formel de la loi le déclarait un empêchement prohibitif. Or, rien de semblable n'existe pour l'adoption imparfaite.

XIII. Quelle est la qualité de l'empêchement de parenté légale ? Est-il perpétuel ou temporaire seulement?

Il faut distinguer entre les diverses espèces de parenté légale.

1° Celle qui se contracte par mode de paternité est perpétuelle, et continue de subsister quoique le lien de l'adoption ait cessé d'exister, v. g., par la mort de l'adopté, ou par son émancipation ou celle de ses enfants. « Ratio est, *dit Schmalzgrueber*, quia etsi emancipati gradum liberorum amittant, nec ullum ex pristino vestigium retineant,... manet tamen ratio honestatis, quæ uxorem non patitur esse illam, quæ per adoptionem filia esse cœperit, vel neptis [2]. »

2° Il en est de même de celle qui se contracte par voie d'affinité. « Ratio est, *dit le même auteur*, reverentia, quam sibi invicem debent nurus socero, et novercæ privignus, quorum instar fiunt per adoptionem [3]. »

3° Quant à l'adoption, qui naît du chef de fraternité, elle n'engendre qu'un empêchement temporaire : l'empêchement n'existe qu'aussi longtemps que dure l'adoption ; Cap. un. *De cognatione legali*, où nous lisons : « Si qua per adoptio-

(1) V. Sanchez, *ibid.*, n. 10; Schmalzgrueber, *ibid.*, tit. XII, n. 21 ; Gury, Tom. II, pag. 713, *nota* (*b*); Collet, *ibid.*, n. CXXXVI, 2° ; Diana, *ibid.*

(2) *Ibid.*, n. 26.

(3) *Ibid.*, n. 28.

nem mihi soror esse cœperit, *quamdiu durat adoptio inter me et ipsam*, nuptiæ consistere non possunt. » D'où il suit qu'émancipant sa fille adoptive et en abdiquant ainsi sa puissance paternelle sur elle, un père peut la donner en mariage à son fils légitime. La raison en est que l'émancipation met fin à la puissance paternelle, et que dès lors l'adopté et la fille de l'adoptant cessent d'être frère et sœur, et deviennent étrangers l'un à l'autre. C'est la doctrine unanime des auteurs[1].

XIV. Quel effet produit la parenté légale survenue après le mariage?

Il est bien certain qu'elle n'annule pas le mariage précédemment contracté : il ne peut y avoir de contestation sur ce point.

Une seule question peut être soulevée : celle de savoir si les époux peuvent encore user du mariage. Le doute vient d'un principe mis en avant par certains auteurs, savoir : tout empêchement qui aurait pour effet d'irriter le mariage, s'il le précédait, en empêche l'usage, quand il survient après la célébration du mariage. Mais ce principe doit être limité : il n'est vrai que pour les empêchements auxquels la loi attribue cet effet. Aussi les auteurs sont-ils d'accord pour permettre l'usage du mariage, malgré la survenance de la parenté légale[2].

XV. A qui appartient le droit de dispenser dans l'empêchement de parenté légale?

Cet empêchement est établi par une loi générale de l'Eglise; or, le Souverain Pontife a seul le droit de dispenser des lois

(1) V. Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 27; Sanchez, *ibid.*, n. 24; Lacroix, *ibid.*, n. 594; Heislinger, *ibid.*, n. 31; Feije, *ibid.*, n. 304; Collet, *ibid.*, n. CXXXVI, 4°.

(2) Sanchez, *ibid.*, n. 19; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 25; De Justis, *ibid.*, n. 88; Lacroix, *ibid.*, n. 601; Heislinger, *ibid.*, n. 17; Pontius, *ibid.*, n. 7.

générales. C'est donc à lui qu'est réservé le droit d'accorder dispense sur cet empêchement[1].

XVI. Les personnes qui contractent mariage avec cet empêchement sans en demander la dispense, encourent-elles la même peine que les parents qui se marient dans les degrés prohibés?

L'Eglise frappe d'excommunication, *ipso facto*, les personnes qui, liées par l'empêchement de consanguinité, contractent mariage sans en avoir obtenu dispense. L'ignorance probable ou la crainte pourraient seules les en exempter[2]. Cette peine est-elle applicable au cas où les contractants seraient liés par l'empêchement de parenté légale?

Clericati étend la peine à la parenté légale, et à la parenté spirituelle. C'est la seule sanction donnée à cette loi. L'Eglise eût en vain établi l'empêchement de parenté légale, si elle n'avait soumis les violateurs de sa loi à la peine de l'excommunication. « Frustra esset inductum hoc impedimentum, nisi huic pœnæ subjaceret[3]. »

Mais la plupart des auteurs s'accordent pour donner une réponse négative[4]. Les peines ne s'étendent pas : la parité

(1) Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 37.

(2) « Eos qui (divino timore postposito in suarum periculum animarum) scienter in gradibus consanguinitatis, et affinitatis Constitutione canonica interdictis, aut cum monialibus contrahere matrimonialiter non verentur : nec non religiosos et moniales, ac clericos in sacris ordinibus constitutos matrimonia contrahentes, refrænare metu pœnæ ab hujusmodi eorum temeritatis audacia cupientes : ipsos excommunicationis sententiæ ipso facto decernimus subjacere ; præcipientes ecclesiarum Prælatis ut illos, quos eis constiterit taliter contraxisse, excommunicatos publice tamdiu nuntient, seu a suis subditis faciant nuntiari, donec suum humiliter recognoscentes errorem, separentur ab invicem, et absolutionis obtinere beneficium mereantur. » Clem. un. *De consanguinitate et affinitate.* V. Schmalzgrueber, *ibid.*, Tit XIV, n. 62.

(3) *Decisiones sacramentales*, De sacramento matrimonii, Decis. XXIII, n. 32.

(4) V. De Justis, *ibid.*, n. 88 ; Pontius, *De matrimonio*, Lib. VII, Cap. 41, n. 9 ; Kugler, *loc. cit.* n. 1165 ; Schmalzgrueber, *ibid.*, n. 116 ; Sanchez, *op. cit.* Lib. VII, Disp. 48, n. 14 ; Pirhing, *op. cit.*, Lib. IV, Tit. XIV, n. 45.

de motifs existât-elle, il ne serait pas encore permis de créer cette peine pour notre cas; car aucune loi ne l'a établie.

Néanmoins l'Evêque pourrait leur infliger une peine proportionnée à leur délit.

XVII. Jusqu'à présent nous avons examiné l'empêchement de parenté légale au point de vue du droit ancien, abstraction faite du droit civil de notre pays. Pour compléter notre commentaire, il nous reste à faire connaître les dispositions légales en vigueur chez nous; la différence qui existe entre le droit romain et celui qui nous régit; discuter ensuite les conséquences qui résultent de cette différence; enfin, dire quelle doit être la conduite du curé dans le cas où il rencontrera un cas d'adoption contractée suivant nos lois. Commençons par le premier point.

XVIII. Avant la révolution française, l'adoption n'était plus en usage en France. Elle avait également cessé de l'être en Belgique. « L'adoption du droit romain, *dit De Ghewiet*, qui faisoit les enfants adoptifs de même condition et qualité que les enfants légitimes, suivant les *Instit. Lib. I, Tit. II*, n'est plus d'usage dans ces pays : *Abolevit titulus de adoptionibus*, dit M. Chamart *in Instit. jur. script. et non script. Lib. I ad Tit. II;* et Regnerus *in cens. Belg. ibid.* dit : *Cœterum moribus Belgii, totum jus adoptionis abrogatum et in desuetudinem redactum est....* Il y a même de nos coutumes, comme celle de la Châtellenie de Lille, *Tit. 13, art. 4*, et celle d'Audenarde, *rub. 20, art. 3*, qui défendent les adoptions, et quand on en veut faire, lorsque les coutumes n'y résistent point, tout l'effet s'en réduit à faire considérer les adoptés *ad instar alumnorum* du droit romain, *cum quibus nec jus liberorum nec agnationis nec cognationis parentibus adoptionis intercedere intelligitur.*[1] »

XIX. La loi du 18 août 1792 décréta son rétablissement

(1) *Institutions du droit belgique*, Part. I, Tit. II, § 26, art. 1 et 2.

en France; mais elle n'en détermina ni la nature, ni la forme, ni les effets; ces points n'ont été réglés que par le code civil, alors que la Belgique était réunie à la France, et soumise à la même législation.

Voici les dispositions du code civil qu'il nous importe de connaître.

Art. 347. L'adoption conférera le nom de l'adoptant à l'adopté, en l'ajoutant au nom propre de ce dernier.

348. L'adopté restera dans sa famille naturelle, et y conservera tous ses droits; néanmoins le mariage est prohibé,

Entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants;

Entre les enfants adoptifs du même individu;

Entre l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant;

Entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et réciproquement entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté.

349. L'obligation naturelle, qui continuera d'exister entre l'adopté et ses père et mère, de se fournir des aliments dans les cas déterminés par la loi, sera considérée comme commune à l'adoptant et à l'adopté, l'un envers l'autre.

350. L'adopté n'acquerra aucun droit de successibilité sur les biens des parents de l'adoptant; mais il aura sur la succession de l'adoptant les mêmes droits qu'y aurait l'enfant né en mariage, même quand il y aurait d'autres enfants de cette dernière qualité nés depuis l'adoption.

XX. « L'adoption, telle qu'elle existe aujourd'hui, *dit Toullier*, n'a presque rien de commun que le nom avec l'ancienne adoption des Romains. La cause, les effets caractéristiques, les formes, tout est différent. Nos législateurs ont même déclaré que l'adoption des Romains ne pouvait convenir à nos mœurs, et qu'elle devait rester bannie de nos institutions.[1] »

(1) *Le droit civil français suivant l'ordre du code,* Livre I, n. 983.

Il y a donc une différence essentielle entre l'adoption parfaite des Romains et celle autorisée par notre législation. En effet, l'adrogation des Romains rompait les liens qui attachaient l'adopté à sa famille, le faisait passer dans la famille de l'adoptant, et le soumettait à la puissance paternelle de ce dernier. L'adoption de notre code civil, au contraire, nous venons de le voir, laisse l'adopté dans sa famille naturelle, soumis à la puissance de son père naturel, et ne confère à l'adoptant aucune autorité sur l'adopté.

Nous devons signaler une autre différence encore entre les deux législations : c'est quant à l'extension de la parenté légale. En droit romain, l'empêchement n'existait qu'entre l'adoptant et les descendants de l'adopté *qui étaient encore sous la puissance paternelle au moment de l'adoption* (N. VI). Cette restriction a disparu de notre code, qui établit l'empêchement d'une manière absolue entre l'adoptant et les descendants de l'adopté sans distinction.

En outre, notre code crée un empêchement inconnu en droit romain, entre les enfants adoptifs du même individu.

En troisième lieu, d'après le droit Romain, l'empêchement entre l'adopté et les enfants de l'adoptant, ne durait qu'autant que l'un et l'autre restaient sous la puissance paternelle (N. XIII, 3°). Notre législation repousse encore cette restriction, et décrète de nouveau cet empêchement d'une manière absolue.

XXI. Nous avons maintenant à examiner si l'adoption, telle qu'elle existe chez nous, crée non-seulement un empêchement civil, mais fait de plus revivre l'empêchement qui résulte de la loi ecclésiastique ?

Sur cette question les avis sont fort partagés. Les uns avec Mgr Gousset[1], Bouvier[2], l'auteur de l'*Examen raisonné*[3],

(1) *Théologie morale*, Tom II, n. 812.

(2) *Institutiones theologicæ*, Tom IV, pag. 293, edit. 1846.

(3) Tom. II, pag. 281.

Carrière[1], Lupellus[2], Feije[3], Dens[4], et Affre[5] regardent l'adoption, telle que l'a établie le code civil, comme un véritable empêchement aux yeux de l'Eglise. Mais ils se divisent sur la base et sur l'extension à donner à leur sentiment. Ainsi M. Feije se fonde sur l'opinion qui attribue à l'adoption imparfaite la force de produire l'empêchement de parenté légale. Comme notre code rétablit l'adoption, au moins avec les conditions essentielles de l'adoption imparfaite des Romains, il s'ensuit que l'adoption constitue chez nous un empêchement dirimant. « Quoties ergo in casu adoptionis ita adsunt requisita legum civilium modernarum, ut (quod fieri certe potest) simul adsint requisita substantialia juris Romani, toties aderit impedimentum; aberit vero quoties illa non adsunt. »

XXII. L'auteur de l'*Examen raisonné* croit « que l'adoption telle qu'elle est reconnue aujourd'hui est une adoption parfaite, et qu'elle suffit pour établir l'empêchement canonique de *parenté légale.* » La difficulté consiste à prouver la première assertion : l'auteur ne craint pas de l'entreprendre : « L'article du code 348, qui dit que l'adopté restera dans sa famille naturelle et y conservera ses droits, semble, au premier abord, contraire à la nature de l'adoption parfaite, qui demande que l'adopté soit introduit dans la famille de l'adoptant; mais si on lit tout le chapitre du code relatif à l'adoption, on verra qu'il ne détruit point ce qui constitue l'adoption parfaite : car, par l'adoption qu'il établit, il se fait une introduction morale de l'adopté dans la famille de l'adoptant; et si, d'après l'article 348, l'enfant adopté doit rester dans sa famille naturelle où il conserve ses droits, c'est parce qu'il est

(1) *De matrimonio*, n. 704.

(2) *Tractatus de castitate*, Tom. II, p. 124.

(3) *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, n. 303.

(4) *Tractatus de sponsalibus et matrimonio*, n. 78, nov. edit.

(5) Notes au *Rituel de Langres*, Tom. III, pag. 177, note 1.

toujours sous la puissance de son père et de sa mère, qui seuls ont droit de l'exercer, comme on le voit à l'article 371 et suiv. Selon ces articles, l'enfant ne pourra quitter sa famille naturelle pour aller dans la famille de la personne qui l'adopte, qu'autant qu'il ne blessera pas la puissance paternelle. »

XXIII. Les autres auteurs s'appuyant sur quelques termes de Benoît XIV, supposent bien gratuitement que l'Eglise fait siennes les lois civiles de tous les pays sur l'adoption. Benoît XIV avait dit : « Cognationem, et quæ ex ea ad nuptias profluunt obstacula, eo prorsus modo, quo a jure civili statuta fuerant, universim recepit approbavitque Nicolaus I, in responsione ad *consulta Bulgarorum*. Quamobrem, si quæstio incidat, sive in tribunali ecclesiastico, sive etiam in synodo, an in hoc vel illo casu adsit impedimentum cognationis legalis, necessario recurrendum erit ad leges civiles atque ad earumdem normam controversia decidenda[1]. » De ce passage, ces auteurs concluent que c'est d'après les lois civiles de chaque pays qu'on doit résoudre toutes les difficultés que cet empêchement peut faire naître.

XXIV. Pour Carrière, c'est une conséquence de son opinion sur la force des empêchements civils, auxquels il attribue l'efficacité d'annuler le mariage même au for de la conscience[2]. Il devait donc regarder comme nuls les mariages contractés avec les empêchements de parenté légale établis par le code civil. Toutefois il se prévaut aussi d'un autre argument : d'une décision de la S. Pénitencerie, donnée à M. Laserre, vicaire général de Périgueux, le 17 mai 1826. Voici le doute proposé et la réponse : « Cum in eodem regno (Galliæ) adoptionis jus modo legaliter sit receptum, quæritur an canonicum impedimentum adoptionis dirimens, locum

(1) *De synodo diœcesana*, Lib. IX, cap. X, n. 5.
(2) *De matrimonio*, n. 942 et seq.

etiam habere debet? — R. Affirmative, si res sit de adoptione *legitime* inita. »

XXV. Les mêmes auteurs ne sont pas moins divisés sur l'étendue de leur opinion. Les uns, comme Mgr Gousset, Bouvier, Affre, Carrière, admettent comme empêchements canoniques tous les cas établis par le code. L'auteur de l'*Examen raisonné* au contraire, et M. Feije restreignent leur opinion aux empêchements du droit Romain, seuls admis par l'Eglise. La nouvelle édition de Dens dit que, si le cas se présente, il faudra consulter le Saint-Siége.

XXVI. Quelques auteurs, comme Hamon[1], André[2] et Craisson[3], doutent que l'adoption, telle qu'elle existe en France et en Belgique, soit un empêchement dirimant de mariage. « Quant à l'adoption telle qu'elle existe en France, *dit André,* on doute qu'elle soit un empêchement dirimant, parce qu'elle est bien différente de l'adoption parfaite, et par conséquent, il n'est pas certain que l'approbation donnée par l'Eglise à la loi romaine s'étende à nos lois civiles sur l'adoption. » Du reste, M. Hamon rejette positivement l'extension donnée par le code aux empêchements : « Quant à l'empêchement établi par le code civil entre les enfants adoptifs du même individu, comme il n'est pas contenu dans le droit ancien, *je ne crois pas*, dit l'auteur de l'Examen raisonné, qu'il puisse être un empêchement canonique. La chose me paraît hors de doute ; car l'autorité civile n'a pas le droit de créer des empêchements ou de les étendre au delà des limites canoniques. Ce droit n'appartient qu'à l'Eglise seule. »

(1) *Manuel de théologie, de droit canon et d'administration ecclésiastique*, pag. 246.

(2) *Cours alphabétique et méthodique de droit canon*, V° *Adoption,* Tom. I, pag. 84.

(3) *Manuale totius juris canonici*, n. 4275, Tom. III, pag. 306.

XXVII. Enfin d'autres auteurs, entre autres Corbière[1], Gury[2], et son annotateur[3], nient que l'adoption, telle qu'elle existe chez nous, constitue un empêchement de mariage, et avec raison, ce nous semble. Ainsi que nous l'avons vu antérieurement (n. X et suiv.), l'adoption parfaite donnait seule naissance à l'empêchement dirimant : l'adoption imparfaite était impuissante à le produire. Or, l'adoption, telle que le code l'a rétablie chez nous, diffère essentiellement de l'adoption parfaite des Romains, comme nous l'avons montré ci-dessus (N. XX) ; nos adversaires eux-mêmes, du reste, l'avouent[4]. Elle n'est autre que l'adoption imparfaite des Romains, et ne peut, par conséquent, engendrer des effets canoniques que celle-ci ignorait.

XXVIII. Dens ne trouve pas cet argument décisif. On ne peut mettre sur la même ligne, d'après les éditeurs, notre adoption et l'adoption imparfaite des Romains. On doute si celle-ci produit un empêchement dirimant ; pourquoi ? Mais précisément parce qu'on doutait si la loi civile lui attribuait cet effet. Pour notre adoption, au contraire, il n'y a pas de doute : le code la range parmi les empêchements de mariage[5]. Cette réponse de Dens n'est que la conséquence d'un principe qu'il a émis, mais qui est loin d'être incontestable. C'est que, en acceptant l'adoption comme cause d'un empêchement, l'Eglise a admis à produire cet effet toute adoption

(1) *Le droit privé, administratif et public, dans ses rapports avec la conscience et le culte catholique,* V° *Adoption*, chap. II, § 1er, Tom. I, pag. 22.

(2) *Compendium theologiæ moralis*, n. 809, NOTA, Tom. II, pag. 714.

(3) *Ibid.*, pag. 713, not. (*b*).

(4) Carrière, *De matrimonio*, n. 706.

(5) « Qamvis autem incertum sit, an impedimentum induceret adoptio imperfecta Romanorum, et huic valde similis sit adoptio moderna, non tamen sequitur eamdem esse pro utraque rationem dubitandi. Dubium enim de priori in eo fundatum erat quod incertum esset, an lex civilis induceret impedimenta ex imperfecta adoptione, ubi e contra certum est, quod codex civilis modernus impedimenta civilia ex adoptione statuat. » pag. 267.

quelconque, à laquelle le droit civil l'attribuerait, peu importe quelles seraient du reste ses formes ou ses conditions[1]. Nous disons que ce principe est loin d'être incontestable. En effet, la plupart des auteurs enseignent qu'en renvoyant aux lois civiles, Benoît XIV n'entendait parler que des lois romaines : « Romanas autem leges intelligit Benedictus, *dit M. Feije,* quum eas solas Ecclesia adoptaverit[2]. » Si l'Eglise n'a consacré que l'adoption conforme au droit Romain, la distinction de Dens n'est aucunement fondée, et sa réponse est de nulle valeur.

XXIX. Carrière donne une autre réponse à notre argument. Il avoue qu'il y a une différence entre l'adrogation des Romains et notre adoption, mais seulement quant à la succession et aux droits des familles, et non quant à l'empêchement. En effet, si, en droit romain, l'adrogation seule constituait un empêchement, c'est que dans ce cas seulement militait le motif de la loi qui avait décrété l'empêchement : le péril de l'inconduite entre des personnes habitant la même maison. Or ce motif se représente dans notre adoption, et c'est lui qui a porté le législateur à faire de l'adoption un empêchement de mariage. Comme le disait Berlier, dans l'*Exposé des motifs* fait au corps législatif dans la séance du 12 mars 1803, « l'affinité morale, établie par l'adoption entre les personnes de cette qualité, et les rapports physi-

(1) « Dici potest, Ecclesiam, dum adoptionem ut causam impedimenti admisit, agnovisse omnem illam, quæ veram adoptionis rationem atque naturam servaret et civile impedimentum induceret, quæcumque essent diversæ illius formæ aut conditiones in diversis locis et temporibus requisitæ. Ex omnibus auctoribus enim constare, ait Carrière, illud impedimentum viguisse, etiam in locis, ubi jus romanum nullam vim habebat. » *Ibid.*

(2) *Ibid.*, n. 303. Au n. 305, il dit encore : « Ea tamen in re id tenendum imprimis est, Ecclesiam fecisse suas leges civiles Romanas de adoptione, non alias ; unde immerito provocat emin. Gousset ad locum e Benedicto XIV citatum. » V. Van de Burgt, *Tractatus de matrimonio,* n. 163.

ques que la cohabitation fait naître entre elles, prescrivaient de ne point offrir d'aliment à leurs passions par l'espoir du mariage[1]. » Il n'y a donc aucun motif de refuser à l'adoption la qualité d'empêchement de mariage[2].

Si, il y a un motif, et un motif très-puissant : c'est que, comme nous l'avons dit plus haut, l'Eglise n'a attribué qu'à l'adoption parfaite la qualité d'empêchement, et non à l'adoption imparfaite. En outre, par suite de l'adoption imparfaite des Romains, l'adopté pouvait cohabiter avec son père adoptif, comme il le peut chez nous, et cependant cette cohabitation n'eût pas suffi pour rendre l'adoption imparfaite un empêchement. Pourquoi suffirait-elle chez nous? Notons encore que la cohabitation n'est pas nécessaire d'après notre droit : elle ne l'est qu'autant que le père naturel le veut et y consent ; de sorte que le motif de la loi n'existe pas

(1) Locré, *Législation civile, commerciale et criminelle*, Tom. III, pag. 267, Edit. Bruxelles, 1838. On lit encore dans le *Rapport*, fait par Perreau au tribunat le 21 mars 1803 : « La sorte d'affinité morale que produit l'adoption, l'ordre intérieur des familles, les dangers pour les mœurs, justifient sous tous les rapports possibles ces prohibitions. » *Ibid.*, pag. 275. Et dans le discours de l'Orateur du Tribunat au corps législatif du 23 mars 1803 : « La possibilité de former une union légitime autorise et appelle toutes les séductions qui peuvent conduire à une liaison criminelle. La rigueur des prohibitions doit augmenter en raison de la facilité de la corruption. Voilà pourquoi le mariage est interdit à ceux qui, sans être aussi intimement liés par la nature, sont cependant destinés à vivre sous le même toit. La maison du père doit être un asile inviolable et sacré ; il faut en écarter le souffle des passions, et n'y entendre que l'accent de la vertu. » *Ibid.*, pag. 287.

(2) « Verum hæc difficultas decretoria non videtur. Esto enim quod nostra adoptio essentialiter discrepet ab adrogatione Romanorum quoad successionem et jura familiarum, non differt tamen in eo quod spectat quæstionem præsentem. Etenim, ut vidimus, ideo præcipue non agnoscebatur impedimentum nisi ex adrogatione, quia huic tantum applicabatur hujus motivum, nempe periculum fornicationis inter commorantes in eadem domo : porro illud motivum perseverat in nostra adoptione, et illud ipsum est quod legislatorem impulit ut matrimonium prohiberet... Ergo non est ratio sufficiens cur ex adoptione hodie non oriatur impedimentum canonicum. » Carrière, *Ibid.*, n. 706.

toujours. Du reste, supposons-le toujours existant, s'ensuivra-t-il que nous devions regarder l'adoption comme un empêchement? Non; car le motif de la loi ne suffit pas pour introduire seul l'empêchement : il faut de plus la volonté du législateur, et ici elle fait défaut. La matière actuelle nous en offre un exemple frappant. Par suite de l'adrogation romaine, tous les enfants adoptifs du même père habitaient avec lui : on se retrouvait donc en face du motif qui avait décidé le législateur à créer l'empêchement de mariage. Si l'existence du motif suffisait donc pour décider de l'existence de l'empêchement, il faudrait admettre que les enfants adoptifs du même individu ne pouvaient se marier entre eux. Or, nous avons vu (N. VII, *b*), que l'Eglise ne met aucun obstacle à leur mariage. Nous répèterons donc avec Sanchez que les empêchements ne s'établissent point par parité de raison[1].

XXX. A l'appui de ce sentiment, Gury apporte une décision du saint Office, en date de 16 avril 1761, conçue en ces termes : « In Bulgariæ provincia mos est, ut patres familias aliquando sibi in filios adoptent, absque tamen ulla juris solemnitate, aliquos pueros et puellas. Hujusmodi adoptati communiter inter catholicos ibi commorantes, veluti filii legitimi reputantur, adeo ut in hæreditate etiam succedant. Rev. DD. Joseph Roveramus missionarius.... Sacram Congregationem de propaganda fide humiliter supplicavit, ut declarare dignaretur, an talis adoptio impedimentum pareret *cognationis legalis*. Eadem S. Congregatio instantiam remisit ad S. Congregationem S. Officii. Deinde in Congregatione generali habita coram SS. DD. Nostro, feria V, die 16 aprilis 1761, Sanctissimus.... declaravit præfato in casu nullum existere impedimentum. »

(1) « Nec impedimenta ex sola rationis similitudine inducenda sunt. » *Ibid.*, Lib. VII, Disp. 63, n. 28.

Cette décision ne nous paraît pas concluante : car, bien que dans les mœurs de cette province, l'adoption n'était pas consacrée par les lois, ou, si elle l'était, les prescriptions légales n'étaient pas observées, et rien ne nous indique quelle était la nature de cette adoption légale.

Nous ne sommes pas plus éclairés sur la nature de l'adoption en usage au Tonkin, adoption que le Saint-Siége a déclaré n'être pas un empêchement dirimant le 14 janvier 1802[1].

XXXI. Les arguments apportés par les défenseurs de la première opinion ne nous paraissent pas de force à ébranler notre thèse. L'argument fondamental de M. Feije a été réfuté ci-dessus, n. X.

Ce n'est que par un véritable tour de force que l'auteur de l'*Examen raisonné* parvient à trouver identiques deux choses essentiellement différentes au jugement de tous les auteurs. Si l'enfant reste sous l'autorité de son père naturel, il est évident qu'il ne passe pas sous la puissance de son père adoptif; s'il reste dans sa famille naturelle, il est évident qu'il n'est pas introduit dans celle de son père adoptif. Si ces deux conditions constituent la nature de l'adoption parfaite (N. II), comment peut-on raisonnablement avancer que notre adoption, à laquelle manquent ces deux conditions, est une adoption parfaite?

Nous avons déjà eu occasion de dire un mot (N. XXVIII) du troisième argument invoqué à l'appui de cette opinion. Ce n'est qu'une supposition purement gratuite, et en opposition avec la sagesse et la prudence de l'Eglise. L'Eglise n'approuve pas ce qu'elle ne connaît pas. C'est cependant ce qu'elle ferait d'après ces auteurs, puisqu'elle donnerait un blanc-seing à tous les législateurs.

(1) Cette décision du saint Office est mentionnée dans les *Analecta juris pontificii*, Série II, col. 1811.

Enfin quant au principe de Carrière, il est trop en désaccord avec la doctrine de l'Eglise pour que nous puissions lui attribuer quelque poids. Les empêchements civils ne peuvent produire que des effets civils; jamais ils ne pourront, *par eux-mêmes,* produire aucun effet en conscience[1].

La décision de la S. Pénitencerie, dont Carrière se prévaut, est loin d'être décisive. La S. Pénitencerie dit que l'empêchement de parenté légale existe, *si res sit de adoptione legitime inita.* Or, qu'entend-elle par ces paroles *legitime inita?* Nous répondrons avec M. Feije : si l'adoption a lieu selon une législation où se retrouvent les conditions essentielles du droit romain : *ut.... simul adsint requisita substantialia juris Romani.* Tel est le sens de la réponse de la S. Pénitencerie : « Atque hic etiam sensus esse potest, et juxta nos vere est, verbis S. Pœnitentiariæ *legitime inita.* Petitio erat generalis, nec dicebat requisita a codice civili differre ab iis, quæ requirit jus Romanum (2). » Pour être décisive, la réponse de la S. Pénitencerie eût dû être donnée sur un exposé de la législation française, montrant en quoi elle diffère du droit romain. Alors, il n'y aurait plus de doute. Mais la décision, telle qu'elle est, ne résout aucunement la question.

XXXII. Quelle conduite devra donc tenir un curé à qui se présenteraient deux personnes entre lesquelles existerait l'empêchement de parenté légale décrété par notre code civil ?

1° Il y a d'abord un point hors de doute pour nous : c'est que s'il s'agit d'un empêchement non reconnu par l'Eglise, v. g., s'il s'agit de deux enfants adoptifs du même

(1) Nous disons par *eux-mêmes ;* parce que les inconvénients qui résulteraient de l'inobservance de cette loi, ou du défaut de dispense de la part de l'autorité civile, obligeront souvent en conscience les futurs époux à respecter les prescriptions de la loi, ou à demander la dispense.

(2) *Op. cit.*, n. 305.

individu, le curé n'a rien à faire. C'est à tort que Dens lui ordonne de consulter le Saint-Siége : « Casu occurrente, consulenda esset Sancta Sedes. » Nous ne trouvons pas même nécessaire qu'il recoure à l'évêque, comme M. Craisson lui en fait une loi : « Quidquid autem sit, si casus occurrat in Gallia, parochus ad matrimonium non admittat nisi prius consulto Ordinario[1]. » Le sentiment du Saint-Siége est connu : il ne tient aucun compte des empêchements introduits par le pouvoir civil sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique; il déclare « qu'un mariage auquel ne s'oppose aucun empêchement canonique est bon, valide, et par conséquent indissoluble, quel que soit l'empêchement que la puissance laïque y oppose indûment, sans le consentement et l'approbation de l'Eglise universelle, ou de son chef suprême, le Pontife Romain[2]. »

(1) *Op cit.*, n. 4275.

(2) Cette phrase est extraite de l'instruction de Pie VII au Nonce Apostolique en Pologne, en 1808. V. Heuser, *Dissertatio theologico-canonica de potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiæ propria*, pag. 30. Voici trois autres documents qui nous prouveront à l'évidence que telle est bien et a toujours été la doctrine du Saint-Siége. I. *Tribunal S. Officii* declaravit anno 1720 : « Impedimenta autem a principe infideli nova in suo regno promulgata, non impediunt valorem conjugii duorum catholicorum. » Bergier, *Dictionnaire de Théologie*, addit. V° *Mariage*, Ed. Insul. 1844.

II. Décision de la S. Pénitencerie, du saint Office et de la S. Congrégation du Concile. Le 1er juin 1824, la S. Pénitencerie a décidé : « Sacra Pœnitentiaria, perpensis expositis, Ven. in Christo Patri Episcopo Vivariensi respondet, primum matrimonium a Petro contractum in forma Ecclesiæ consueta absque impedimento canonico, sed tantum cum impedimento civili, validum esse : Ita enim eruitur ex Instructione a suprema Inquisitione, per Sacræ Congregationis Concilii organum ad Episcopum Brexinensem anno 1804 transmissa. — Matrimonia fidelium quibus nullum obstat canonicum impedimentum, suam quoad maritalem nexum inesse vim et valorem, eorumque vinculum indissolubile manere, qualiacumque tandem fuerint impedimenta a sæculari potestate, Ecclesia non consulta nec probante, perperam ac nulliter constituta. — Quo posito, clare patet secundum matrimonium, a Petro

XXXIII. 2° Supposons qu'il s'agisse d'un de ces cas dans lesquels la loi canonique reconnaît l'empêchement, lorsqu'il y a adoption parfaite. Deux hypothèses peuvent alors se présenter : Ou ces personnes sont déjà mariées, ou elles veulent se marier. Voyons d'abord le cas où elles sont mariées.

Si les époux n'ont aucune inquiétude sur la valeur de leur mariage, que le curé se garde bien de leur en suggérer, du moins s'il partage notre opinion ; puisque nous tenons ce mariage pour bon et valide. S'il ne la partage pas, il sera encore très-souvent imprudent de faire naître en eux des doutes sur la valeur de leur mariage. Le curé n'aura jamais à se repentir d'avoir gardé le silence à ce sujet.

XXXIV. Si les époux lui manifestent quelque doute sur la validité de leur mariage, parce qu'ils ne se seraient pas adressés à l'Eglise pour obtenir dispense de la prétendue parenté légale, le curé, qui pense comme nous, pourra calmer leurs inquiétudes en disant que l'adoption telle qu'elle

attentatum, nullum et irritum fore, ac propterea nullo modo posse Parochum eidem benedictionem tribuere. » Rituel du diocèse de Belley, Tom. III, pag. 53, not. 3.

III. Autre décision de la S. Pénitencerie, en date du 7 avril 1826, donnée au doute suivant proposé par Mgr l'Evêque d'Annecy : « Utrum valeat in foro conscientiæ matrimonium initum coram legitimo parocho et testibus, quod non præcesserat contractus civilis coram magistratu ; aliis verbis, utrum lex civilis nunc vigens in Galliis (la même loi est en vigueur en Belgique), quæ nulla declarat et irrita matrimonia, quæ non fuerunt inita coram Magistratu, et, ut gallice appellantur, *enregistrés à la mairie*, obliget in conscientia ? » La *S. Pénitencerie répondit :* « Sacra Pœnitentiaria, mature perpensis expositis, respondendum censuit, matrimoniis fidelium coram Ecclesia contractis, quibus nullum obstat canonicum impedimentum, suam quoad maritalem nexum inesse vim et valorem, eorumque vinculum indissolubile manere : in reliquis consulendam constitutionem Benedicti XIV cujus initium : *Redditæ sunt nobis*, nec non responsum ad Episcopum Lucionensem anno 1793 jussu Pii VI missum. » V. *Mélanges théologiques*, VIe série, pag. 226.

existe chez nous, ne constitue pas un empêchement canonique, qu'ainsi il n'y a pas lieu de se troubler, de s'inquiéter.

Si le curé adopte une autre manière de voir que la nôtre, son devoir est de porter la cause au tribunal de l'Evêque ; car il ne lui appartient pas de décider la séparation des époux. Or, à ce tribunal, il n'y a pas de doute qu'on ne se prononce pour la validité du mariage, c'est-à-dire qu'on ne tienne le mariage pour valide jusqu'à ce qu'on ait clairement prouvé sa nullité. C'est la marche indiquée par les Souverains Pontifes. En effet, chaque fois qu'ils ont été interrogés sur ce point, ils se sont prononcés pour la validité du mariage, jusqu'à ce qu'on en ait clairement prouvé la nullité. Ainsi une épouse, chassée par son mari, qui alléguait la nullité de son mariage sous prétexte de parenté, s'adressa au juge pour contraindre son époux à la cohabitation, jusqu'à ce que la question de parenté eût été discutée et décidée : le juge la débouta de sa demande. Elle en appela au Pape, qui répondit que le juge avait mal agi et que le mari devait cohabiter avec son épouse jusqu'à ce que le jugement fût porté sur la parenté alléguée [1]. Un cas analogue

(1) Cap. 10, *De restitutione spoliatorum* : « Ex conquestione B. mulieris ad Nos noveritis pervenisse, quod cum C. miles eam sibi matrimonio copulasset, et maritali affectione pertractus, ex ipsa filiam suscepisset : sine judicio Ecclesiæ a se removit eamdem, et de accusando super consanguinitate matrimonio, remoto appellationis obstaculo, litteras ad judices impetravit. Cum autem prius quam a judicibus mulier citaretur, per diœcesanum Episcopum virum sibi restitui petiisset, et ab hoc ad Nos proprium nuncium destinasset ; demum coram præfatis judicibus constituta, modo per se, modo per procuratorem, ante ipsius causæ ingressum, et post, virum sibi restitui postulabat. Judices vero, restitutione denegata, *Quod fieri non debuit*, in principali procedere voluerunt ; unde ipsa nostram audientiam appellavit.... Mandamus, quatenus si ita est, mulieri virum restitui faciatis, quæ post appellationem ipsius acta sunt, in irritum revocantes : postmodum super matrimonio causam audiatis, et fine canonico terminetis. »

est décidé de la même manière en un autre chapitre[1], où nous lisons que lorsqu'une des deux parties est certaine de l'existence de l'empêchement, et par suite, de la nullité de son mariage, elle ne peut *neque petere neque reddere debitum.* Mais quand elle n'a pas de certitude et que l'empêchement est seulement douteux, on décide que le mariage doit rester dans sa possession, jusqu'à ce que, la chose examinée, on obtienne la certitude désirée. C'est du reste conforme à la 65e règle du droit, in 6° : *In pari causa, potior est conditio possidentis*[2]. » L'enseignement des auteurs ne s'en écarte pas non plus. « An in dubio positivo de valore matrimonii, *demande S. Alphonse de Liguori,* puta si dubitetur de impedimento, vel de consensu præstito, et simili, judicandum sit in favorem matrimonii contracti? In foro externo procul dubio affirmandum, *répond-il,* ut communiter docent DD.... Sed in foro conscientiæ negant aliqui, eo quod in dubio possidet libertas ab onere matrimonii. Sed verius est oppositum.... cum communi. Ratio, quia, licet matrimonium sit tantum probabiliter validum, tamen certa est ejus possessio, donec non constet de nullitate; cùm in dubio (ut diximus) semper judicandum sit pro validitate actus.[3] » Les canonistes sont d'accord sur ce point avec les théologiens. « Si eo (matrimonio), *dit M. Feije*, bona fide contracto dubium oriatur, diligentia quidem adhibenda est; sed quum matrimonium jam possideat, pro ejus valore est pronuntiandum, quamdiu non habetur moralis certitudo de invaliditate. Imo licet cum dubio non deposito fuerit contractum, nihilominus post factum, manente tamen diligentiæ adhibendæ necessitate, dubia in favorem validitatis sunt solvenda.[4] »

(1) Cap. *Litteras tuas*, 13, *eod. titulo.* V. aussi C. fin. *De sententia et re judicata;* Cap. *Dominus*, 2, *De secundis nuptiis;* Cap. *Inquisitioni tuæ*, 44, *De sententia excommunicationis.*

(2) V. Reiffenstuel. *Tractatus De regulis juris*, Cap. II, reg. 65.

(3) *Theologia moralis*, Lib. VI, n. 907.

(4) *Op. cit.*, n. 563.

Or, personne, pensons-nous, ne prétendra que le mariage dont nous parlons soit *certainement* invalide.

XXXV. Si c'est avant le mariage que le curé est *consulté* ou *prévenu*, nous croyons qu'une nouvelle distinction est nécessaire : ou le curé est *consulté* pour la direction de la conscience des époux, ou l'empêchement lui est *dénoncé*. Dans la première hypothèse, le curé qui est convaincu de la vérité de notre opinion, peut répondre dans ce sens aux époux, et leur dire qu'ils peuvent librement contracter mariage, malgré le doute de droit qui existe dans ce cas. C'est l'opinion des plus graves auteurs, et entre autres de Sanchez[1], Kugler[2], S. Alphonse de Liguori[3], Lacroix[4] et Castropalao[5].

Si, au contraire, le curé tient notre opinion pour erronée, il pourra néanmoins prévenir les futurs époux que des auteurs respectables enseignent *que cet empêchement n'oblige pas en conscience*, et qu'ils peuvent n'en tenir aucun compte. Si toutefois les époux insistent lui demandant conseil sur ce qu'ils ont à faire, il ne pourrait leur conseiller de passer outre : ce serait agir contre sa conscience. Il les renverra donc à l'Evêque qui donnera dispense, s'il le juge à propos; ou s'adressera à Rome pour obtenir la solution de doute ; ou permettra de procéder au mariage sans dispense aucune.[6]

XXXVI. Si l'empêchement est dénoncé au curé, celui-ci doit en référer à l'Evêque : car la connaissance des empêchements est un acte de la puissance judiciaire, puissance dont les curés ne sont pas investis. C'est la règle tracée

(1) *Op. cit.*, Lib. VIII, Disp. VI, n. 18.

(2) *De matrimonio*, Tom. I, n. 1050 sq.; 1533 sq.; Tom. II, quæst. 27, pag. 631 sq.

(3) *Ibid.* n. 901.

(4) *Theologia moralis*, Lib. VI, Part. III, n. 527.

(5) *Operis moralis*, Tract. XXVIII, Disp. III, punct. IV. § 9, n. 4.

(6) V. à ce sujet les *Mélanges théologiques*, VIe série, pag. 361.

par les statuts de Liége : « Dum aliquod impedimentum consanguinitatis, affinitatis, aut aliud ejusmodi, aliqua verisimilitudine denuntiatum est, cesset parochus a proclamationibus, nec procedat ad matrimonii celebrationem, etiamsi denuntiatores se postea retractaverint; quum experientia constet, illos retractationes nonnunquam emi pecunia vel favoribus; ergo recurrat ad officialitatem [1]. » Une semblable prescription se trouve dans notre Rituel de Tournai : « Dum aliquod impedimentum consanguinitatis, affinitatis, aut aliud ejusmodi, aliqua verisimilitudine, denuntiatum est, cesset parochus a proclamationibus, et rem totam quam primum ad Ordinarium deferat, nec quid attentet donec ejus responsum receperit.[2] » On lit également dans les statuts de Gand : « Dum impedimentum aliquod consanguinitatis, affinitatis, aut aliud simile cum aliqua verisimilitudine denuntiatum est, parochus ad matrimonii celebrationem non procedat, etiamsi denuntiatores postea se retractaverint, sed primum recurrat ad officialitatem : compertum est enim hujusmodi retractationes subinde fieri contra veritatem a pecunia vel favore corruptis.[3] » La conduite à tenir par les curés dans ce cas est donc toute tracée : ils ne doivent pas s'en départir.

(1) *Statuta Diœcesis Leodiensis*, n. 209.
(2) *De sacramento matrimonii*, n. 30.
(3) *Statuta Diœcesis Gandavensis*, Titul. IX, cap. 8.

DE LA FORCE OBLIGATOIRE DU DIRECTOIRE DIOCESAIN.

SOMMAIRE. I. Question proposée. II. Deux suppositions à écarter. III. Distinction importante. IV. Exposé d'un cas pratique qui résume la difficulté. V. Deux opinions. On embrasse le sentiment qui oblige de suivre le directoire, même quand l'erreur est certaine. Deux ordres de preuves. — SECTION I. — VI. Appellation propre du directoire. VII-VIII. L'Evêque de Minorque interroge la Congrégation pour lui-même. Il ne peut pas être, dans les doutes qu'il propose, question de Cartabelle. IX. Pour Mazzara on décide que l'erreur sera corrigée, mais suivant les décrets, par l'Evêque. X. Le décret pour Namur s'applique proprement à notre cas. XI. Droit de l'Evêque sur les directoires particuliers. XII. Résumé.

I. Nulle science, croyons-nous, ne donne lieu à plus de difficultés que la liturgie. Science de détail, éminemment pratique, touchant par divers côtés à la théologie et au droit canon, les doutes naissent, pour ainsi dire, sous ses pas. Parmi ces doutes, il en est un qui n'a guère occupé les liturgistes, quoiqu'il soit des plus importants : à peine l'a-t-on effleuré. Nous nous proposons de l'examiner dans cette petite dissertation, et de faire connaître le résultat de nos recherches. Il s'agit de déterminer quelle est la force obligatoire du calendrier annuel publié par les Ordinaires, à l'usage de leur clergé. On comprend qu'il n'est pas question ici du cas où le directoire ne fait que reproduire et appliquer les règles liturgiques et les décrets : nul doute qu'alors le directoire n'oblige en tous les points. Il n'entre pas non plus dans notre plan d'examiner le cas où l'Ordinaire aurait établi son calendrier perpétuel renfermant des offices propres, sans avoir au préalable consulté la Congrégation des Rites, nous

supposons que l'Evêque est en règle sous ce rapport, et que le propre diocécain a été revu et approuvé à Rome. Nous bornons en conséquence notre étude à un seul point, le cas d'erreur ou d'oubli. Faut-il alors rentrer dans la règle, ou se conformer au directoire promulgué par l'Ordinaire?

II. Ecartons d'abord deux suppositions qui ne donnent lieu à aucune controverse. La première se rapporte à une erreur, non pas claire et manifeste, mais seulement douteuse ou probable. Il est bien certain alors qu'on doit s'en tenir à la prescription du directoire. « Quia, *dit saint Alphonse,* superior est in possessione præcipiendi; unde ab ea non est expoliandus, nisi constet quod res præcepta sit illi cita. Confirmatur. Quia si in cunctis dubiis de bonitate actionis præceptæ, possent subditi se eximere a jugo obedientiæ, utique nulla communitas bene regi et consistere valeret[1]. » Au surplus, la Congrégation des Rites s'est prononcée formellement sur ce point. Interrogée par l'Evêque de Namur, elle a répondu qu'il fallait s'en tenir au directoire, *standum Kalendario*, non-seulement dans les cas douteux, mais lors même que l'opinion contraire à celle que suit le directoire, paraîtrait certaine.

La deuxième hypothèse que nous devons écarter est celle d'une erreur tellement grossière, qu'elle saute aux yeux de prime abord. Une telle erreur en effet ne pourrait entrer, ou du moins ne resterait pas dans le directoire. Non-seulement le prêtre qui est chargé de le rédiger, est expert dans la matière, mais il a encore, pour s'aider, les directoires des années antérieures. En outre son travail est révisé par un autre rubriciste, dont les opinions sont différentes sur plus d'un point de celles du rédacteur, et qui sans nul doute s'attachera à découvrir les fautes de son collégue. Bien plus, en certains diocèses, un autre prêtre, séculier ou régulier,

(1) *Theologia moral.* lib. IV, n. 617.

rédige le Bref à l'usage des sacristains et clercs laïques, et met naturellement tous ses soins à faire son travail avec la dernière exactitude. Si donc on admettait qu'une faute grossière, sautant aux yeux de tous, pût se glisser dans le directoire, elle serait relevée aussitôt et un *errata*, sorti de la typographie épiscopale, viendrait prévenir les membres du clergé et corriger l'erreur.

Nous ne parlons donc pas de cette hypothèse : métaphysiquement possible, elle est moralement impossible, et l'on ne verra pas, croyons nous, une erreur de cette nature se produire.

III. Restreignons donc la difficulté aux cas véritablement pratiques, aux erreurs certaines, mais qui demandent une attention particulière, et réclament plus ou moins de connaissances liturgiques pour être découvertes. Avant de pénétrer au cœur du sujet, remarquons qu'on peut partager en deux catégories les prescriptions du directoire. Il en est dont l'observance est aisée, naturelle, nécessaire Ce sont les prescriptions qui forment le but principal de la publication du directoire. Pour d'autres, au contraire, l'observance uniforme, quelque désirable qu'elle soit, est chose impossible à obtenir (nous prenons les hommes comme ils sont). Parmi ces dernières, nous rangeons les rubriques de détail qui concernent l'ordre et le nombre des oraisons ou des mémoires, la récitation du *credo* en certains cas, et autres semblables. A qui n'est-il pas arrivé, par exemple, d'omettre la commémoraison d'un simple, une oraison à la messe, ou la récitation du *credo* pendant une octave? L'inadvertance, l'oubli occasionnent ces légers manquements, et malgré toute la perfection désirable apportée à la confection de l'*ordo* du diocèse, des fautes se commettront inévitablement, et l'uniformité ne sera pas obtenue. Nous disons donc, conformément à cette distinction, que si l'erreur du directoire concerne un de ces points de détail sur lesquels l'uniformité est impossible,

le prêtre qui la découvrira sera libre, et même fera bien de corriger l'erreur et de revenir à la rubrique. L'uniformité, qui est le but du directoire, nous le montrerons plus loin, ne pouvant être atteinte sur ces points de détail, l'Evêque n'est pas censé en faire une obligation, et ainsi la rubrique reprend tout son empire.

Il n'en est plus de même s'il s'agit d'un point important sur lequel l'uniformité est facile, possible et voulue. C'est, par exemple, un office oublié, un saint transféré en un jour où il ne devait pas être placé, un office votif indiqué pour un jour où il ne le faut pas réciter. Que faire alors? Suivre la rubrique du Bréviaire, c'est désobéir au directoire. Suivre celui-ci, c'est violer la rubrique. A quel parti s'arrêter?

Voici, pour plus de clarté, un fait qui s'est présenté, en cette année 1868.

IV. Les dimanches compris entre l'Epiphanie et la septuagésime, ajoutés à ceux qui sont compris entre la Pentecôte et l'Avent, sont au nombre de trente, dans le Bréviaire romain, six après l'Epiphanie, et vingt-quatre après la Pentecôte. Lorsque les Pâques arrivent de bonne heure, il y a moins de six dimanches après l'Epiphanie, et plus de vingt-quatre après la Pentecôte. On remet alors après la Pentecôte l'office d'un ou de plusieurs dimanches qui suivent l'Epiphanie. Malgré cela, il arrive parfois que l'un ou l'autre des dimanches après l'Epiphanie, ne peut pas se placer après la Pentecôte, alors on en fait l'office dans la semaine précédente. Voici comment[1]. « De ea fit officium in sabbato ante dominicam septuagesimæ, quod non sit impeditum festo IX lectionum, alioquin in alia præcedenti die similiter non impedita, in qua fiat officium de feria, cum commemoratione festi simplicis, si occurrat : et in ea leguntur tres lectiones de homilia Dominicæ, omissis lectionibus scripturæ..... — Quod si tota heb-

(1) *Rubr. gener. Breviarii,* Tit. IV, de Dominicis, n. 4 et 5.

domada impedita sit festis IX lectionum, etiam translatis, vel aliqua octava ; tunc in sabbato legatur 9ª lectio de homilia illius Dominicæ, et de ea fiat commemoratio in laudibus tantum, cum antiphona et oratione propria. »

Cette rubrique est bien claire. Si tous les jours de la semaine sont occupés par des fêtes à neuf leçons, on se bornera à faire le samedi mémoire du dimanche anticipé. Si, au contraire, il y a un jour libre, sans fête à neuf leçons, on y fait l'office du dimanche, à commencer par le samedi et marchant à reculons ; et notez bien, *cum commemoratione festi simplicis, si occurrat*. Or, cette année même 1868, le 5e dimanche après l'Epiphanie devait être anticipé. Toute la semaine qui précède la Septuagésime, hormis un jour, était occupée par des fêtes doubles, et en ce jour qui était le lundi, se trouvait un simple, saint Blaise. Que fallait-il donc prescrire dans le Directoire ? Evidemment, de faire, en ce lundi, l'office du dimanche anticipé avec commémoraison du simple. Mais le rédacteur, par inadvertance, laissa le lundi à saint Blaise, et fixa la commémoraison du dimanche au samedi, comme si tous les jours de la semaine eussent été occupés par des fêtes doubles. Le réviseur du Directoire, qui est en même temps professeur des rites, laissa passer l'erreur, qui fut commise également par le rédacteur de la cartabelle française à l'usage des clercs-laïques et sacristains.

Toutefois dans le courant du mois de janvier, nous ne savons comment, on s'aperçut de l'erreur et un *errata* fut adressé à tout le diocèse.

Eh bien ! nous demandons : que fera le prêtre qui découvre cette erreur, au moment de commencer la récitation de ses heures ? Il est trop éloigné du chef-lieu du diocèse pour donner avis de la faute, et demander rectification de l'erreur ; il doit prendre son parti pour lui-même. Ce prêtre non-seulement découvre l'erreur de son directoire, mais il comprend en outre que personne ou presque personne ne la

remarquera. Quoi? elle a été commise par un homme expert en rubriques, elle a passé inaperçue sous les yeux d'un docte professeur ; et les prêtres, pour qui elle est un guide-âne (le mot est dans Trévoux[1]), qui n'étudient guère cette science, surtout en ce qu'elle a de moins utile en pratique, la découvriraient et parviendraient à établir que l'erreur est certaine, évidente, insoutenable! Non, c'est impossible. Et celui qui écrit ces lignes avoue sans détour que, sans l'errata qui lui a été transmis, il n'eût pas songé à déterrer cette faute dans la cartabelle?

Tel est donc le cas à examiner.

Au moment de prendre mon bréviaire, je consulte mon directoire. Je vois qu'il s'est trompé d'office, j'examine la chose de plus près, j'étudie les rubriques et mes auteurs : cela n'est pas douteux, l'erreur est palpable. Que dois-je faire? Suivre mon directoire ou la rubrique? Lequel des deux oblige?

V. Comme en un grand nombre de points non fixés par l'autorité, deux opinions se sont fait jour sur cette difficulté. Le sentiment, que nous appelons négatif, conteste la force obligatoire du Bref diocésain dans l'occurrence, et prétend qu'il faut redresser l'erreur et suivre la rubrique méconnue dans le Directoire. Ce sentiment invoque à son appui un ou deux décrets de la Congrégation des Rites, notamment la résolution *Minoricen.* du 17 août 1836, et la *Mazarien.* du 11 mars 1820. Mais nous verrons tout à l'heure que si le premier de ces décrets ne parle aucunement du point que nous traitons, le suivant est plutôt favorable au sentiment opposé.

La seconde opinion tient pour le directoire. Elle veut que, dans l'hypothèse, chacun, malgré l'erreur, suive son *ordo*. Non-seulement le sentiment affirmatif s'appuie sur les décrets

(1) *Directorium*, *Directoire*, *Guide-âne*.

bien interprêtés, mais il invoque surtout l'autorité et la fin intrinsèque de la loi, l'uniformité. En vous écartant du directoire, vous violez l'uniformité, but du directoire, fin de la loi ; seul but même, peut-on dire, des rubriques, et conséquemment vous agissez mal. Le Bréviaire, dont vous prétendez suivre les enseignements, n'oblige pas dans ce cas.

Toutes nos préférences sont pour ce dernier sentiment. Outre qu'il est très-appuyé, il est plus en harmonie avec la perfection sacerdotale, il a pour lui, comme on dit au palais, le côté moral de la chose. Or, nul n'ignore que cette considération est souvent d'un grand poids dans l'esprit du juge, surtout quand il doit prononcer *juxta æquum et bonum*.

Deux ordres de preuves devant nous occuper, ce travail sera divisé en deux sections. Dans la première, nous ferons la discussion des décrets de la Congrégation des Rites relatifs à la matière. Dans la seconde, nous étudierons le but, la fin du directoire diocésain, pour en déduire l'obligation qui résulte de le suivre exactement.

PREMIÈRE SECTION.

DECRETS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES.

VI. Avant de développer ce sujet, disons un mot des vocables sous lesquels on désigne le calendrier annuel.

Selon le dictionnaire de Trévoux, les Français emploient deux termes propres pour désigner le calendrier annuel. Ce sont les mots *Directoire* et *Bref*. De ces deux termes, le second est le plus spécial, le plus exact. Il est dérivé du terme *Breviarium*, qui autrefois désignait l'ordre des offices de toute l'année. C'est ce que nous apprend Dom Calmet[1] : *Breviarium*. « Vox illa totius officii, quod toto anni decursu celebrari debet ordinem significat, atque idip-

(1) *Commentar. Litter. regulæ S. P. Benedicti*, cap. IX, Tom. I, pag. 165. edit. 1750, *Lincii*.

sum est quod dicimus *ordinem.* In breviario montis Cassini, scripto anno 1100, sub imperatore Alexio Commene, legitur : *incipit breviarium, sive ordo officiorum per totam anni decursionem.* » Ce terme *Bref* est employé communément à Paris et dans le centre de la France. Quant au terme *Directoire*, on l'applique, en France même, à tout autre chose qu'au Bref annuel. Ainsi, en 1857, Mgr Gignou, Evêque de Beauvais, fit publier à l'usage des ecclésiastiques de son diocèse, un extrait des rubriques romaines et du cérémonial, sous le nom de *Directoire.*

L'ouvrage est divisé en XV chapitres traitant entr'autres de la tenue au chœur, de quelques cérémonies de la Messe, des Processions, de la célébration des fêtes, etc. C'est un véritable manuel de liturgie appliquée au diocèse. Nous sommes donc loin ici de la signification que nous donnons communément au terme *Directoire*, et il est clair que *Directoire* et *Bref* ne sont pas toujours synonymes.

Ajoutons qu'il est bien peu de diocèses, si toutefois il en est, où l'on se sert de ce mot pour désigner l'ordre annuel des offices. En France, le terme *ordo* est fréquemment employé, et en Belgique, le mot *cartabelle* (nous en ignorons l'étymologie et l'origine) est le plus usité.

Passons à l'Italie. Là le terme ordinaire est *Calendario.* Le P. Pavone consacre un chapitre de son ouvrage, *la guida liturgica*, le 18e, à donner des *Avvertimenti per chi compone i calendari ecclesiastici per le Diocesi.* Or, dans tout ce chapitre, qui comprend 54 pages, le mot *calendario* revient à chaque instant, et est le seul employé. Ajoutons que dans les doutes proposés à la Congrégation des Rites, ainsi que dans les réponses à ces doutes relativement à l'*ordo* diocésain, c'est le mot *calendarium* qui est employé à l'exclusion de tout autre.

Loin donc de conclure de l'emploi du terme *Directorium*, dans une résolution de la Congrégation des Rites, qu'il y est

question du directoire annuel ou cartabelle, c'est le contraire qui devrait être affirmé, à part même le texte et les circonstances des doutes proposés. Nous allons voir pourtant que telle est l'erreur dans laquelle sont tombés M. De Herdt et quelques autres liturgistes. Ils ont été trompés par la similitude des noms.

VII. Examinons donc le décret in *Minoricen.* du 27 août 1836. On le voit, c'est un Evêque espagnol qui est en cause. De plus, il interroge la Congrégation des Rites *pour lui-même,* afin de connaître pertinemment certaines règles sur lesquelles il a des doutes. « Ut in ecclesiasticis cœremoniis sacrisque ritibus, *dit le Prélat*, singula ex *ordine procedant*, RR. Episcopus Minoricensis sui muneris esse duxit S. hanc Rit. Congreg. adire, ac insequentium dubiorum declarationem efflagitare, nimirum.. » Cela suffirait déjà pour nous mettre en garde contre une interprétation hâtive, et pour nous faire supposer qu'il ne sera pas question du Bref diocésain, à moins de désignation bien formelle. Mais il y a mieux : car le texte des doutes proposés montre clairement que le Prélat espagnol n'a pas songé le moins du monde à la cartabelle ; voici en effet ce qu'il demande dans les doutes 1 à 5, et 8 à 9.

— Faut-il dire le *credo* à la messe de S. Vincent, qui par indult apostolique a été concédée double de 2e classe avec octave? Quelles sont les leçons du 3e nocturne pour certaines fêtes de martyrs? Pour l'octave de S. Jean-Baptiste, ou de la Dédicace? Faut-il conserver les leçons propres au premier nocturne dans un office concédé par extension à toute l'Espagne? Avec des répons propres, ne doit-on jamais dire les leçons de l'écriture courante[1]?

Tels sont les doutes qui précèdent et suivent ceux dont nous allons parler. Y est-il fait la moindre allusion au directoire diocésain annuel? A une erreur qui s'y serait glissée, et

(1) V. ci-après le texte de ces doutes et leur solution, pag. 42.

à la conduite des prêtres en face de cette erreur? Nullement. Eh bien! il n'en est pas question davantage, dans les doutes 6, 7 et 8. Il s'y agit, comme dans les deux derniers, et sous la même forme, des leçons du premier nocturne. Voici le doute 6ᵉ, ce doute fondamental.

« Quum pro nonnullis sanctis *propriis Regni Hispaniarum*, de quibus recitatur officium ritu duplicis minoris, *habeantur* lectiones primi nocturni de Communi, pro aliis vero de scriptura occurrente, quæritur quæ certa regula sequi debeat quoad memoratas primi nocturni lectiones, in officiis duplicibus minoribus? » Notons bien qu'il est question d'offices propres *sanctis propriis Regni Hispaniarum*, et que pour certains d'entr'eux, il y avait, *habeantur*, des leçons propres au premier nocturne. Mais où se trouvait cette désignation? L'Evêque par hasard l'avait-il inventée? Est-ce de son cerveau et à sa guise, qu'il avait fait cette indication? Comment pourrait-il alors dire avec vérité, *cum habeantur*, lorsqu'il n'y en aurait pas eu? Comment aurait-il, lui inventeur de règles, accordé des leçons propres aux uns et les eût-il refusées aux autres offices du même rite? De quel front eût-il osé venir questionner la S. Congrégation et lui dire : « J'ai inventé telle rubrique contraire à celle du Bréviaire; mais j'ai des doutes, et je viens vous demander quelle est la règle à suivre? » Quelle audace et quelle hypocrisie de venir dire encore à la S. Congrégation : Sans doute vous me répondrez qu'il faut suivre le Bréviaire; mais le Bréviaire l'emporte-t-il sur mes règles à moi, sur les rubriques que j'ai inventées, et insérées, selon mon bon plaisir, dans le Bref de mon diocèse?

Non, une telle supposition est si absurde, si impossible, qu'il suffit de l'exposer pour la réfuter. L'Evêque de Minorque parle évidemment d'une espèce de Propre des églises d'Espagne, dans lequel Propre *habebantur*, il y avait désignation de leçons particulières à certains offices du rite double mineur.

C'est donc de ce *Propre et nullement du Bref annuel*[1], qu'il parle lorsqu'il demande, si relativement à ces leçons, il devait suivre sa disposition, ou celle du Bréviaire, standum sit dispositionibus directorii vel Breviarii... quando diversitas exstat inter dispositionem directorii et Breviarii ?

VIII. Faisons aussi quelques remarques sur la réponse de la Congrégation des Rites. D'abord, elle répond. Or il est bien certain que si la Congrégation eût soupçonné que l'Evêque mît en parallèle, avec la rubrique du Bréviaire, une rubrique inventée par lui, selon son caprice, elle lui eût envoyé pour toute solution une semonce des plus vertes.

Ensuite la résolution porte que les leçons seront de l'Ecriture courante, *nisi diversæ in indulto expresse assignentur*. Or, qui est en possession des indults? Qui peut les consulter dans les chancelleries épiscopales ou les nonciatures ? Est-ce un curé de campagne, un pauvre et simple religieux ? Non, sans doute. Cette solution est donc pour l'Evêque seul, et aucunement pour les prêtres, nullement pour tracer à ceux-ci une ligne de conduite en cas d'erreur du directoire diocésain. Enfin il n'y a qu'une seule réponse pour les deux doutes 8 et 9: « Ad VIII et IX, *ut ad proximum.* » Or, comme de l'aveu de nos contradicteurs, le doute 9e n'a aucun rapport à une erreur du calendrier annuel, il faut en dire autant du doute 8e, on ne concevrait pas que la Congrégation comprît, sous le texte d'une seule et même solution, des doutes aussi disparates, et sans aucune liaison entr'eux[2].

(1) On nous objectera que le directoire annuel reproduisant les erreurs du Propre, l'Evêque peut tout aussi bien avoir celui-là en vue que celui-ci. Soit, accordons cela. Toujours sera-t-il vrai de dire que c'est là une erreur du Propre, et non une faute, une bévue du rédacteur de l'*ordo*. Supprimez l'*ordo* annuel, l'erreur n'en existe pas moins. L'Evêque de Minorque parle d'une erreur du *Propre des saints*, et nous, d'une erreur de rédaction de cartabelle; deux choses incontestablement très-différentes.

(2) Voici le texte de la décision *Minoricen.*, tel que le rapporte Gardel-

De la discussion de ce décret in *Minoricen.*, il ressort donc à l'évidence qu'il n'y est nullement question de la cartabelle, et qu'on n'est pas fondé à s'en réclamer pour prétendre qu'il

lini, *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, n. 4628 (N° 4787 de la 3e édit. Rom. 1857).

Ut in ecclesiasticis cœremoniis sacrisque ritibus singula ex ordine procedant, Reverendissimus Episcopus Minoricen. sui muneris esse duxit Sacram hanc Rituum Congregationem adire, ac insequentium dubiorum declarationem efflagitare, nimirum :

I. An in Missa Sancti Vincentii Levitæ martyris, de quo in Regno Hispaniarum officium quotannis persolvitur ex Apostolico Indulto diei 6 Julii 1819 sub ritu duplicis secundæ classis cum octava, dicendum sit symbolum Nicœnum ?

II. Quum ob elevationem ritus memorati officii sancti Vincentii, alia die instituendum sit festum Sancti Anastasii Martyris : quæritur an pro officio sancti Anastasii ad libitum assignari possint lectiones tertii Nocturni, et Missa de Communi ?

III. An item liceat ad libitum in quolibet officio assignare Missam de Communi, quæ est primo loco, et homiliam, quæ in eodem Communi habetur vel secundo vel tertio loco ? Et sic e converso ?

IV. An stante Rubrica, quæ in aliquibus Breviariis præcedit Evangelium : *Nolite Arbitrari :* et homiliam, scilicet pro Martyre non Pontifice, quando dicitur Missa ; *In virtute tua :* aut ea, quæ solum ait pro Martyre non Pontifice, intelligi debeat cum particula exclusiva tantum ?

V. Quum diversi diversa opinentur circa designationem Lectionum tertii Nocturni in Octava Nativitatis Sancti Joannis Baptistæ, et in die pariter Octava Dedicationis Ecclesiæ, siquidem alii dicant sumendas esse de secunda die, alii de quarta die infra Octavam, quæritur quæ certa indubiaque regula servari debeat ?

VI. Quum pro nonnullis sanctis propriis Regni Hispaniarum, de quibus recitatur officium ritu duplicis minoris, habeantur Lectiones primi Nocturni de Communi, pro aliis vero de Scriptura occurrente ; quæritur quæ certa regula sequi debeat quoad memoratas primi Nocturni Lectiones in officiis duplicibus minoribus ?

VII. An quoad easdem Lectiones primi Nocturni in duplicibus minoribus standum sit Dispositionibus Directorii vel Breviarii ?

VIII. An Licitum sit in duplicibus minoribus, et etiam semiduplicibus Lectiones primi Nocturni pro lubitu desumere vel de Communi, vel de Scriptura, quando diversitas exstat inter dispositionem Directorii, et Breviarii ?

faut corriger l'erreur de son directoire, lorsqu'elle est opposée aux rubriques du Bréviaire romain.

Ainsi tombe à néant le principal fondement de l'opinion négative.

IX. Les partisans de cette opinion invoquent également le décret *Mazarien*. du 11 mars 1820. Mais comme on va le voir, loin de leur être favorable, ce décret apporte un grand appui au sentiment affirmatif.

Deux offices avaient été concédés, en 1804, au diocèse de Mazara en Sicile; mais venant en des jours empêchés à cause de la Dédicace dans la collégiale de Castel-Veterano, le Préfet du chœur dut les transférer. Toutefois, au lieu de fixer

IX. An illa Festa, qua prius concessa fuere aliquibus Ecclesiis vel Diœcesibus cum Lectionibus primi Nocturni propriis, vel de Communi, et deinde concessa fuit extensio pro omnibus Hispaniarum Regnis, vel pro toto clero cum Lectionibus propriis, retinere debeant Lectiones primi Nocturni proprias, vel de Communi?

X. An in omnibus festis, in quibus habentur Responsoria propria, semper in nocturno Lectiones sumi debeant de Communi?

Eminentissimi itaque ac Reverendissimi Patres sacris tuendis Ritibus præpositi in ordinario cœtu ad Quirinale sub infrascripto die coadunati, re mature, diligenterque examinata, acceptaque a me infrascripto Secretario fideli relatione, singulis propositis dubiis satisfacientes, repondendum censuerunt :

Ad I. Affirmative ex concessione.

Ad II, III et IV. In casu dicendam esse Missam, *In virtute :* cum Evangelio *Si quis venit :* instar concessionis factæ clero Ulysipponen. die 17 sept. 1744. In similibus supplicetur particulariter.

Ad V. Servetur rubrica peculiaris Breviarii Romani, adeo ut quando nullæ lectiones intra octavam sint lectæ, in die octava legantur ut in secunda die; quando vero omnes fuerint lectæ, in octava erunt ut in festo.

Ad VI. Lectiones primi nocturni in casu esse de Scriptura, nisi diversæ in indulto expresse assignentur.

Ad VII. Jam provisum in proximo.

Ad VIII et IX. Ut ad proximum.

Ad X. Affirmative.

Atque ita rescripsere, ac servandum omnino mandarunt, die 27 augusti 1836.

pour ces deux offices les deux premiers jours libres, il les avait établis beaucoup plus loin, sans nul souci des règles. Il y avait quinze ans que cela durait. Le maître des cérémonies de cette collégiale crut qu'une telle faute était inexcusable, qu'elle devait être réparée, et en conséquence il s'adressa à la Congrégation des Rites, et proposa les doutes suivants :

I. Le Préfet du chœur a-t-il pu faire l'assignation des offices en question ; ou ne devait-elle pas plutôt être faite par l'Evêque de Mazzara ?

II. Cette assignation ayant été faite contre les règles, ne doit-on pas corriger la faute ?

III. Une coutume de quinze ans donne-t-elle quelque valeur à ce fait ?

La S. Congrégation répondit qu'il fallait corriger l'erreur sans égard à l'usage des quinze dernières années, et qu'on devait assigner à ces offices les premiers jours libres *juxta S. R. C. decreta*[1].

A cette résolution les partisans de l'opinion négative chantent victoire. La Congrégation, s'écrient-ils, a décidé que l'erreur doit être corrigée ; donc, etc. Un instant. Evidemment

(1) Voici les doutes et les réponses, telles que les donne Gardellini, *Op. cit.*, n. 4416 (N. 4566, 3e édit.).

I. Utrum talis assignatio fieri potuerit a prædicto decano, vel debuerit fieri ab Ordinario diœcesano ?

II. An, quia assignatio diei facta non fuit prima die non impedita, juxta rubricas Breviarii Romani de translatione festorum, et multa S. R. C. decreta, talis error debeat corrigi, et illis legibus conformari ?

III. An consuetudo quindecim annorum possit suffragari hujusmodi assignationi perperam factæ ?

Ad I. Assignandi erunt dies primi non impediti juxta S. Congregationis decreta.

Ad II. Affirmative.

Ad III. Negative.

Atque ita statuit, respondit, atque decrevit, et in Collegiata antedicta servari mandavit, die 11 martii 1820.

la règle doit reprendre ses droits, et l'erreur disparaître. Mais à qui appartient-il d'opérer cette rectification ? A qui est-ce de fixer les premiers jours libres aux offices transférés? Ce n'est pas aux particuliers que revient ce droit, mais à l'Evêque seul, *juxta S. R. C. decreta*. Qu'on se rappelle le décret du 22 août 1744, *in Frisigen.*, dans lequel la Congrégation proclame que le premier jour libre sera attribué aux fêtes transférées à perpétuité, « justificatis tamen apud RR. Episcopum, loci Ordinarium, translatorum numero et causis, dierumque assignandorum ordine et qualitate. » L'Evêque doit donc nécessairement connaître de la fixation des offices transférés, pour qu'elle soit régulière. C'est ce que remarque judicieusement Gardellini, à propos du décret actuel *in Mazarien.* « Verumtamen, *dit-il,* etsi certa sit regula reponendi festum perpetuo translatum in primam diem non impeditam, ita ut nemini liceat ab ea declinare; nihilominus eadem S. Congregatio jubet, *ne id privata auctoritate fiat*, sed omnino vult ut Ordinarius cognoscat causas et ordinem translationis.... Quamobrem proposito 1° dubio in abstracto respondendum fuisset : *negative ad 1 partem, affirmative ad 2;* sed in concreto casu recte sapienterque S. C. a dubio declinans, satius duxit regulam dare omnino servandam, videlicet : *Dies assignanda erat juxta Rubricas, et decreta ut in secundo;* atque hoc pacto unica responsione utrique dubio satisfecit[1]. »

C'est donc à l'Evêque, et à l'Evêque seul qu'il appartient de corriger l'erreur, ou du moins d'approuver la rectification qui lui sera proposée; comme c'était également à lui d'approuver la fixation, lors de la première translation des offices empêchés. Conséquemment, aussi longtemps que l'Evêque ne s'est pas prononcé à cet égard, il n'appartient pas à un prêtre, quelque savant qu'il soit, quelque manifeste que soit

(1) Op. cit, Tom. III, pag. 154, not. 1, 3e edit.

l'erreur, de changer quelque chose à ce qui existe, et d'attribuer d'autres jours aux offices transférés contre les règles : *S. C. jubet ne id privata auctoritate fiat.* Que, par exemple, le Préfet du chœur, plus ou moins froissé de ce qu'on a fait connaître ses bévues à Rome et au monde entier, tarde à soumettre sa révision à l'Evêque, ou bien que l'Evêque laisse passer un an ou deux avant de se prononcer, pensez-vous qu'il sera libre à un prêtre, qui est en état de faire ce travail, de changer l'ordre établi dans son directoire, bien que l'erreur soit évidente, manifeste? Nullement. La bévue doit être réparée, mais selon les décrets, c'est-à-dire par l'autorité épiscopale. Jusque-là il est nécessaire de respecter ce qui est établi.

X. Autant les partisans de l'opinion négative exaltent et surélèvent les décrets qu'ils pensent leur être favorables, autant ils négligent et déprisent ceux qui leur paraissent contraires à leurs doctrines. Cette remarque s'applique particulièrement à la réponse *in Namurcen.* du 23 mai 1835. On croirait, à les entendre, que cette décision n'a qu'une valeur insignifiante, qu'elle ne résout aucune difficulté, ne s'appliquant qu'à des cas douteux. Cette appréciation n'est pas juste. Le décret *in Namurcen.* a une très-grande portée, et de bons esprits y voient une confirmation nette du sentiment affirmatif que nous soutenons.

« 2. An in casibus DUBIIS adhærendum est kalendario diœcesis, sive quoad officium publicum et privatum, sive quoad missam, sive quoad vestium sacrarum colorem, etiam si quibusdam probabilior videtur sententia kalendario opposita ? »

« Et quatenus affirmative, an idem dicendum de casu, quo CERTUM alicui videretur errare kalendarium? Resp. — Ad 2. Standum Kalendario [1]. »

(1) Gardellini, *Op. cit.*, n. 4597 (N. 4746, 3e edit.).

L'Evêque de Namur pose à la Congrégation deux questions bien distinctes. La première comprend tous les cas douteux : *An in casibus dubiis*. Et ce doute, dont parle le Prélat, n'est pas un doute en l'air, aventureux : c'est un doute réfléchi, raisonné, appuyé sur de bonnes raisons, à tel point que l'opinion du directoire paraît la moins probable. On ne peut aller plus loin dans la région du doute. Dépassez cette limite, et vous arrivez à la certitude. Aussi Mgr l'Evêque de Namur a-t-il eu soin de bien distinguer les deux hypothèses, et de réclamer une solution pour chacune d'elles. Que faire lorsqu'il y a doute? *In casibus dubiis* : voilà la première question. Que faire lorsque le doute a disparu pour faire place à la certitude? *An idem dicendum de casu quo certum* : voilà la seconde. La Congrégation répond uniformément à l'une et à l'autre : il faut toujours s'en tenir au directoire diocésain. Que vos raisons donnent lieu à une opinion plus probable, qu'elles engendrent même la véritable certitude, *idem dicendum : standum est Kalendario.*

On objecte contre cette interprétation que l'Evêque de Namur ne dit pas *certum est*, mais *certum videtur*, et qu'ainsi il parle d'une espèce de certitude subjective, qui pourrait bien ne pas être conforme à la vérité.

Nous répondons que de la manière dont est formulée la demande, les deux locutions *certum est* et *certum videtur* ont absolument la même valeur. Il s'agit en effet de la conduite à tenir par le prêtre qni pense trouver une erreur dans sa cartabelle : ce prêtre examine la difficulté et trouve que la règle tracée par son directoire laisse à désirer. Mais la conviction qu'il rapporte de son examen peut-elle être autre chose que subjective? Peut-il traduire cette conviction autrement que par les expressions : *dubito, dubium est ; probabilius est, probabilius habeo ; certum videtur, certus sum aut certum est mihi* : qui toutes sont synonymes deux à deux. Répétons donc que la forme subjective donnée par l'évêque de Namur

au double doute proposé à la S. Congrégation n'affecte en rien la valeur de la réponse ; car dans l'hypothèse, le doute ou la certitude est nécessairement subjectif.

On ne peut donc rien conclure de là. Au contraire, de l'exposé divisé nettement en deux parties distinctes, se rapportant l'une à tous les doutes, l'autre à la certitude, on est en droit de conclure que, dans tous les cas, que le doute subsiste encore, ou qu'il y ait certitude d'erreur, il faut suivre exactement les prescriptions du Directoire.

Au surplus, il est impossible qu'on n'applique pas au cas que nous avons proposé la réponse donnée à l'Evêque de Namur. Ouvrant ma cartabelle, voyant l'erreur, étudiant la question, *certum mihi videtur errare kalendarium.* Que dois-je faire alors? *Standum Kalendario*, répond la Congrégation des Rites.

Nous ne voyons pas comment on se tirera de là, et par quel tour de force on parviendra à établir que *Standum Kalendario* est synonyme de *Errorem Kalendarii corrigendum.*

XI. Pour élucider les décisions relatives au directoire, il nous reste à dire un mot du décret *in Meliten.* du 6 Septembre 1845.

Au diocèse de Malte, outre le directoire publié par l'Evêque, il s'en imprime un à l'usage de quelques prêtres et religieux, notamment des prêtres attachés à la collégiale de la grotte de S. Paul, située au faubourg de la cité notable. Le rédacteur de cet ordre crut remarquer dans le directoire diocésain de la dite année, *edito anno vertente*, quelques applications peu exactes des rubriques. En conséquence il s'adressa à la Congrégation des Rites et demanda entre autres choses : « An Ordinarius collegiali Ecclesiæ S. Cryptæ S. Pauli et monialibus hierosolymitanis Sanctæ Usulæ, quibus unum idemque est kalendarium, possit aliquid præcipere in præjudicium ejusdem kalendarii ? »

La S. Congrégation répondit : « Posse quando rubricarum

Breviarii romani et vel S. R. C., vel S. Sedis apostolicæ decretorum seu concessionum custodia requirat [1]. »

L'Evêque a donc le droit de s'immiscer dans les *ordo* des églises particulières, afin que tout se fasse selon les règles et d'une manière uniforme. Il est le gardien vigilant des prescriptions ecclésiastiques en matière de cérémonies et il ne peut permettre qu'une chose aussi sainte soit altérée ou défigurée. C'est le Concile de Trente qui proclame ce principe [2]. « Quæcumque ad Dei cultum spectant, ab Ordinario diligenter curari, atque iis, ubi oportet, provideri æquum est. » Le rédacteur d'un directoire particulier aura beau invoquer ses connaissances spéciales, et se réclamer des rubriques ou des décrets, l'Evêque pourra, en vertu de son autorité, et lorsqu'il le jugera utile, faire insérer dans ce directoire ce qu'il trouve conforme aux prescriptions romaines. Ce pouvoir est presque sans limites. Aussi n'a-t-on de recours qu'à Rome, et aussi longtemps que la Congrégation n'a pas prononcé sur l'appel, nul ne peut se soustraire à la décision de l'Ordinaire.

Voilà ce qu'on déduit du décret *in Meliten.*, et qui confirme admirablement la portée que nous avons attribuée au décret *Namurcen.*, qu'on peut suivre son directoire jusqu'à ce qu'il soit rectifié. Si l'Evêque s'obstinait à prescrire des choses contraires aux règles liturgiques, il en répondrait au souverain Pontife et à Dieu ; mais il n'appartient pas aux inférieurs de se constituer les juges de leur supérieur. Il ne leur reste qu'à obéir, réclamer respectueusement, ou soumettre l'affaire au S. Siége [3].

(1) Gardellini, *Op. cit.*, n. 5030, 3a edit.

(2) Sess. XXI, *de reformat.*, cap. 8.

(3) Que le lecteur ne se méprenne pas sur le sens de nos paroles. Nous ne parlons pas du droit liturgique en général, mais de l'autorité de l'Evêque, quand il applique les règles du Bréviaire ou les décrets des Congrégations romaines, selon la décision in *Meliten.*

Que telle soit la seule conduite à tenir, nous en avons pour garant une autre décision de la S. Congrégation des Rites. Le rédacteur d'un directoire à l'usage des Carmes déchaux d'une province espagnole demandait si les religieux de l'ordre devaient, ou pouvaient réciter l'office de la Dédicace, quand il est certain que telle église n'est pas consacrée ou quand on doute de sa consécration. Il reçut pour réponse : « Si officium Dedicationis ecclesiarum cathedralium in calendario propriæ diœcesis est assignatum, illudque ab Episcopis, et cleris Beticæ provinciæ persolvitur, ad illius recitationem omnes etiam tenentur regulares utriusque sexus, quibus permissum non est de illarum consecratione dubia excitare. » (15 maii 1819, in Regni Hispaniarum.)

XII. Nous résumerons en peu de mots ce qui a été dit dans cette section. L'opinion négative ne peut invoquer aucun décret en sa faveur. Au contraire il en est plusieurs qui donnent une très-grande probabilité au sentiment affirmatif, notamment le *Mazarien.*, où la rectification d'une erreur manifeste n'est pas abandonnée aux membres du clergé inférieur, mais confiée à l'Evêque seul, selon les règles. Le *Namurcen.* dans lequel la Congrégation ordonne de suivre le directoire à celui-là même qui y a trouvé une erreur incontestable. Enfin le *Meliten.* qui reconnaît à l'Ordinaire le droit de rectifier ce qu'il juge opportun dans les directoires parti-

(1) Gardellini, *op. cit.*, n. 4409 (N. 4559. 3e édit.) Voici le doute avec les considérations qui le précèdent : « Director divini offici in universa provincia Beticæ inferioris... anceps, num se bene gerant religiosæ illarum regionum recitando quotannis in Episcopalibus civitatibus officium Dedicationis cathedralis in diœcesano calendario assignatum, licet unam, alteramve constet consecratam haudquaquam fuisse, deque aliis idipsum dubitari possit, ad quamlibet conscientiæ anxietatem tollendam, a S. Rituum Congregratione petiit declarari :

» I. An regulares utriusque sexus teneantur, vel possint recitare officium Dedicationis in calendario diœcesano assignatum de illis cathedralibus, quæ certo non sunt consecratæ, vel de earum consecratione prudenter dubitatur ? »

culiers sans qu'on puisse s'y opposer ou élever des contestations.

La cause pourrait paraître définie. Cependant nous prétendons rendre encore, si c'est possible, notre sentiment plus évident. Nous interrogerons donc l'antiquité et les temps modernes, et remontant à l'origine des directoires publiés annuellement par les Evêques, nous en montrerons la fin, le but, la force obligatoire. D'où nous arriverons à conclure, que l'opinion négative combattue par nous est directement opposée à la fin d'une loi juste, nécessaire, et doit être absolument abandonnée.

LES ÉVÊQUES TITULAIRES,

OU IN PARTIBUS,

ONT-ILS LE DROIT D'ASSISTER AUX CONCILES GÉNÉRAUX.

I. La célébration du futur concile général a soulevé en France cette question intéressante. Mgr Maret prépare un ouvrage pour attirer sur certains points l'attention du Pape et de l'Eglise. Dans une lettre qu'il adressa à l'*Univers* à propos de cet ouvrage, Mgr Maret tranche nettement, quoiqu'implicitement seulement, la question en faveur des Evêques titulaires : « Ce livre, *dit-il,* ne sera que l'exercice du droit inviolable que possède tout Evêque, d'émettre librement, dans un concile, ses opinions sur la situation, les dangers et les besoins de l'Eglise [1]. »

II. Un prêtre de l'Oratoire, le R. Père Delafosse, releva cette phrase, et, s'appuyant sur Melchior Canus, Suarez, Bouix et Benoît XIV, il essaya de prouver 1° que les Evêques *in partibus* non missionnaires, n'ont point le *droit inviolable* de prendre part aux travaux du futur concile, et que le chef suprême de l'Eglise n'est point tenu de les y convoquer. 2° Que si le Saint Père les appelle au concile, il n'est nullement certain qu'ils y aient voix délibérative [2].

III. Un autre prêtre de l'Oratoire, et en même temps professeur à la Sorbonne, le R. Père Elie Méric entra en lice contre son confrère et rompit une lance en faveur de Mgr de Sura. A l'autorité des auteurs que nous venons de citer il opposa celle de Grégoire XVI, Bolgeni, Ferraris, Bellarmin, Fagnan, Phillips, Gousset, Pie VI, Andreucci, etc [3].

(1) *L'Univers*, n. du 12 nov. 1868. (2) *Ibid.*, n. du 17 *id.*
(3) *Ibid.*, n. du 28 *id.*

IV. De quel côté doit pencher la balance? C'est ce que nous allons examiner. Pour procéder avec plus d'ordre, nous verrons d'abord si ces Evêques *peuvent* être appelés au concile général; en second lieu, s'ils *doivent* l'être; en troisième lieu enfin, si, lorsque le Pape les y convoque, ils ont droit de suffrage, ou voix délibérative.

V. 1° Les Evêques titulaires peuvent-ils être appelés aux conciles généraux?

Cette question qui est la première de celles que nous avons à résoudre, ne peut souffrir de difficulté. D'un côté aucune loi ecclésiastique ne s'oppose à ce qu'ils soient appelés au concile; et d'un autre côté le Souverain Pontife y convoque quelquefois des personnages moins élevés en dignité que les Evêques titulaires. D'où viendrait donc leur incapacité? Aussi sur ce point il n'y a pas de controverse possible : il n'en est pas de même du second point.

VI. 2° Les Evêques titulaires doivent-ils être appelés aux conciles généraux?

Parmi les défenseurs du droit des Evêques titulaires nous remarquons Ferraris [1], De Alzedo [2], Phillips [3], Maupied [4], Devoti [5] et Azor [6]. La base de ce sentiment est que les Evêques titulaires ont une vraie juridiction *in actu primo*. « Licet enim, *dit Ferraris*, a tyrannis infidelibus sint occupatæ ecclesiæ, ad quarum titulum sunt ordinati, et consecrati episcopi; et consequenter in actu secundo careant jurisdictione, ex quo non habent territorium actuale, in quo

(1) *Prompta bibliotheca canonica*, V° *Concilium*, tit. I, n. 29; V° *Episcopus*, art. VII, n. 38.

(2) *De præcellentia Episcopalis dignitatis*, part. II, cap. I, n. 4 seq.

(3) *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, § 84, tom II, pag. 178.

(4) *Juris canonici universi compendium*, tom. I, col. 767. V. aussi, *ibid.*, col. 234.

(5) *Prolegomena in jus canonicum*, cap. XV, § 9.

(6) *Institutiones morales*, Part. II, Lib. V, cap. II, 4° Quæritur.

subditis jus dicere possint, etc.... retinent tamen jurisdictionem in actu primo quoad suas titulares ecclesias, quæ potest dari (*et utinam pro dilatatione fidei detur*), quod liberentur a tyrannide infidelium, et sic etiam in actu secundo habeant territorium, in quo subditis, sicuti omnes alii episcopi, jus dicere possint. »

VII. La plupart des auteurs se fondent uniquement sur la qualité d'Evêques, laquelle convient également à ces dignitaires. « Omne judicium, *dit Devoti*, tantum ad Episcopos pertinet, quique ex eo numero est, cum Capite Ecclesiæ conjunctus, tametsi nullos habeat subditos, in quos jurisdictionem exerceat, uti sunt Episcopi, quos *Titulares* vocamus, is tamquam unus ex judicibus sacrarum, divinarumque rerum a Deo constitutus suum habet in œcumenico concilio locum. » Phillips n'invoque pas d'autre titre : « Parmi les Evêques, aucun n'est exclu du concile[1]; d'où il suit que les Evêques purement titulaires, qui d'ailleurs prêtent également le serment d'obéissance, ont ici le même droit que les autres[2]. Quant à la question de savoir s'ils doivent être spécialement convoqués, elle peut trouver sa solution dans la marche suivie à l'égard des autres Evêques, qu'il n'est pas nécessaire de convoquer directement, parce qu'il suffit généralement que la notification du concile à célébrer soit faite de telle manière, qu'elle puisse et doive parvenir à tous ceux qui sont appelés à faire partie de l'assemblée[3]. »

VIII. Enfin Bolgeni s'appuie sur la pratique de l'Eglise. « Nous savons, *dit-il*, par les actes des conciles généraux les

(1) Paul. III P. *Bulla indictionis conc. Trid.*: « Omnes omnibus ex locis — Episcopos — requirentes, hortantes, admonentes, ac nihilominus eis vi jurisjurandi, quod Nobis et huic sanctæ Sedi præstiterunt, ac sanctæ virtute obedientiæ mandantes, arcteque præcipientes. »

(2) Jacobat., *De Concilio*, Lib. II, art. 2, n. 68. — Devoti, *jus can. univ.*, *Proleg.*, cap. 15, § 9, tom. I, p. 310; cap. VI, § 14, not. 7, pag. 132.

(3) Phillips dit encore ailleurs : « Les Evêques *in partibus infidelium*

plus reculés et les plus rapprochés de nous que des Evêques sans peuple (*titulaires*) y intervinrent et y siégèrent comme juges et législateurs aussi bien que les autres Evêques; et bien que des discussions se soient élevées entre des particuliers relativement à ces Evêques, il suffit pour notre but que le corps épiscopal ne les ait jamais exclus de l'exercice de leur droit [1]. »

IX. Le droit des Evêques *in partibus* fut attaqué par des auteurs, qu'on s'accorde à regarder comme les princes non pas *des auteurs rigoureux* [2], mais de la science théologique et canonique. Nous citerons entre autres Melchior Canus [3], Suarez [4], le cardinal de Lugo [5], Biner [6], Schmalzgrueber [7], Andreucci [8] et Barbosa [9]. Nous ajouterons que les principes de Benoît XIV conduisent à ce sentiment [10], et qu'il est embrassé par MM. Bouix [11], Icart [12]

sont considérés comme réellement mariés aux églises dont ils portent le titre.... Ils ont aussi le droit de se rendre aux conciles œcuméniques en qualité d'évêques. » *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, V° *Evêque in partibus*, tom. VIII, pag. 235.

(1) « E sappiamo effettivamente dagli atti de' concilj generali e più lontani, e più vicini a noi, che v' intervennero di tali Vescovi senza popolo, e vi sederono giudici, e legislatori come gli altri : e quantunque sul punto di tali Vescovi nascessero delle dispute fra le particolari persone, basta tuttavia a nostro intento che dal corpo episcopale non furono mai esclusi dall' esercizio del loro diritto. » *L'Episcopato*, Part. I, cap. VII, n. 95, tom. II, pag. 107.

(2) Expressions du P. Méric, en parlant de Fagnanus, *Univers* du 28 novembre 1868.

(3) *De locis theologicis*, lib. V, cap. 2.

(4) *De fide theologica*, Disp. XI, sect. I, n. 18.

(5) *Responsa moralia*, Lib. V, Dub. XV, n. 8.

(6) *Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam ecclesiasticam*, Part. III, cap. I, n. 14.

(7) *Jus ecclesiasticum universum*, Dissert. prooemialis, n. 325.

(8) *Tractatus de Episcopo titulari*, n. 121.

(9) *De officio et potestate Episcopi*, Part. I, tit. I, cap. VI, n. 20.

(10) *De synodo diœcesana*, Lib. XIII, cap. II, n. 5.

(11) *Tractatus de Episcopo*, Tom. I, pag. 86.

(12) *Prælectiones juris canonici*, dans l'*Univers* du 28 novembre 1868.

et l'auteur des *leçons de droit canon données a Saint-Sulpice* 1857-1859 [1].

Melchior Canus donne en peu de mots la raison fondamentale de ce sentiment : « Sane, nisi me opinio fallit, sicut nec simplices presbyteri, ita nec annulares isti Episcopi quidem in synodum cogendi sunt. Totum quippe ecclesiastici concilii negotium non ordinis, sed juridictionis potestate transigitur. Ferre namque sententiam, solvere aut ligare absque jurisdictione nemo potest. Constat autem, patres in synodo aut leges de moribus dare populo, aut de fidei quæstionibus judicare : quorum neutrum sine ligandi, solvendique jure sacerdos facit. »

X. A l'appui de ce sentiment on invoque aussi l'usage et la pratique de l'Eglise. Certainement du temps du dernier Concile de Latran et du Concile de Trente, il y avait beaucoup d'Evêques titulaires; or, aucun d'entre eux n'intervint à ces conciles en son nom propre. Cette abstention se comprendrait-elle, s'ils avaient le droit d'assister aux conciles? Voici en quels termes Andreucci développe cet argument. « Quod non sit necessarium, ut tales Episcopi ad Concilia vocentur, probatur ex consuetudine Ecclesiæ; nam ex Suarez *de fide, disp. II, sect. I, usus Ecclesiæ habet ut tales Episcopi non vocentur ad concilia generalia;* et Cardinalis de Lugo, *Lib.* 5 *Resp. moral. dub. 15* idem confirmat per hæc verba : *usus videtur esse, ut non vocentur.* Profecto nec in Lateranensi ultimo, nec in Tridentino, quamvis tunc temporis plures essent ejusmodi Episcopi Titulares, ullus eorum interfuit nomine proprio ac solo sui Titularis Episcopatus; nam Antonius Helius Patriarcha Hierosolymitanus erat simul Episcopus Polen. in Istria : unde scripsit Cardinalis de Lugo *loc. cit: In serie Episcoporum, qui interfuerunt Concilio Tridentino, quæ*

(1) *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario S. Sulpitii*, Part. I, n. 188, II.

habetur post idem Concilium, non invenio nomina ullorum Episcoporum Titularium. Quamvis autem tum Canus, tum Azorius, tum Ricciullus affirment, aliquando admissos esse ad Concilia, imo solere admitti Patriarchas Titulares, nihil officit : nam, quod unus, vel alter fuerit admissus a Romano Pontifice, et quod soleant Patriarchæ admitti, probat quidem, posse Episcopos Titulares vocari; at non probat, usum Ecclesiæ esse, ut absolute ejusmodi Episcopi ad Concilia vocentur : siquidem, exceptis paucis, in quibus fortasse est specialis ratio, cæteri omnes non vocantur. »

XI. La plupart des défenseurs de ce sentiment se contentent d'apporter la raison que les Evêques titulaires n'ont pas de juridiction actuelle. « Episcopos tamen suffraganeos aut titulares, *dit Biner,* non est necesse vocari : quia carent actuali jurisdictione. » Cette raison n'a de valeur que pour autant qu'elle s'appuie sur la base donnée par Melchior Canus.

XII. Nous avons dit que les principes émis par Benoît XIV sont favorables à ce sentiment. En effet, Benoît XIV, expliquant pourquoi le droit de siéger aux conciles avait été accordé aux abbés ayant juridiction quasi-piscopale, dit expressément : « Si dans les conciles généraux, les Evêques seuls avaient d'abord voix délibérative, c'était pour la raison qu'ils avaient le gouvernement du peuple..... Ensuite, pour le même motif, la même prérogative a été étendue aux abbés, parce qu'ils avaient le gouvernement de leurs sujets. C'est pourquoi ces mêmes abbés, et pour la même raison, à savoir : la juridiction qu'ils exercent sur leurs sujets, les supérieurs généraux des ordres religieux ont signé les décrets des conciles de Florence et de Trente. [1] » Si le gouvernement des

(1) « Sciendum est, quod, quando in conciliis generalibus soli Episcopi habebant vocem definitivam, hoc fuit, quia habebant administrationem populi.... postea additi fuere Abbates eadem de causa, et quia habebant admi-

sujets, ou la juridiction actuelle est la base du droit de siéger au concile, il est évident que les Evêques titulaires, qui en sont dépourvus, ne peuvent réclamer le droit d'y assister.

XIII. Tels sont les arguments des deux opinions. A laquelle donnerons-nous notre assentiment? La dernière opinion nous semble beaucoup plus fondée que la première. En effet, la question paraît devoir être résolue par la nature des conciles. Quel est le pouvoir qui s'exerce dans les conciles? Est-ce le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de juridiction? C'est sans aucun doute le pouvoir de juridiction. Comme le remarque très-justement Melchior Canus, tout ce qui se fait dans les conciles se rattache à deux points : ou à la foi, ou à la discipline. Or les mesures à prendre sur ces matières dépendent-elles du pouvoir d'ordre des Evêques ou de leur pouvoir de juridiction? Personne ne songera à les faire dépendre du pouvoir de l'ordre. Or si tout ce qui se fait dans les conciles découle du pouvoir de juridiction, ne s'ensuit-il pas que ceux-là seuls ont le droit d'y assister qui jouissent de ce pouvoir? Mais les Evêques titulaires sont-ils en possession de ce pouvoir? Non; car, pour nous servir des paroles mêmes de Benoît XIV, ils sont totalement privés de tout acte et de tout exercice de la juridiction épiscopale[1].

XIV. On nous dit d'abord qu'ils ont ce pouvoir *in actu*

nistrationem subjectorum. Quamobrem iidem, atque ob eamdem rationem, jurisdictionis scilicet, quam exercent in subditos, ordinum quoque regularium superiores generales subscripserunt decretis Concilii Florentini et Tridentini. »

(1) « Etsi veri Episcopi sint, ut qui Episcopalem characterem, et potestatem huic adnexam receperunt; sunt tamen potestatis usu, et jurisdictionis, si quam in ordinatione acceperunt, actu et exercitio penitus spoliati. » *De synodo diœcesana*, Lib. II, Cap. VII, n. 1. Fagnanus, dont le P. Méric invoque l'autorité, s'exprime de la même manière : « Episcopi titulares in partibus infidelium, quamvis habeant potestatem ordinis, tamen executionem, et potestatem jurisdictionis non habent, tanquam clero et populo carentes, ut

primo (ci-dessus, n. VI). Mais qu'est-ce que cette juridiction *in actu primo?* Comme le dit très-bien le cardinal de Lugo, ce n'est pas autre chose que la capacité de recevoir la juridiction [1]. Or cette capacité est-elle un véritable pouvoir de juridiction? Certainement non. Ecoutons un auteur qui a parfaitement traité ce point : « La juridiction est une puissance qui est revêtue de toutes les qualités requises pour imposer des lois et pour gouverner les sujets. Ainsi elle est définie par Schwarz : (*Jus natur. et gent.* Instruct. I, § 1) : *Jurisdictio est potestas expedita dicendi jus super subditos.* Et Layman (*conclus. canonic. De Jurisdict.*) : *Est potestas publicæ auctoritatis circa aliorum regimen, seu gubernationem.* Par conséquent celui auquel la juridiction est inhérente, est celui qui a le droit de l'exercer ; et l'objet de la juridiction est tout ce qui regarde le gouvernement et le régime. Les sujets sont la matière sur laquelle on exerce la juridiction. D'où il résulte encore que la juridiction prise à la rigueur reçoit son complément par ces trois choses. *Igitur qui jurisdictione præditus est, publica persona esse, et eatenus subditum habere debet*, dit Layman (*ibidem*). Concevoir un droit sans un objet, c'est concevoir une chimère,

in *c.* 2. *sess. 14* Concilii Tridentini. » In *Cap.* Perniciosam, *De officio judicis ordinarii*, n. 46. Pour prouver que les Evêques in partibus ont droit d'assister au concile, le R. P. Méric décrit leurs devoirs d'après Fagnanus : il les montre obligés de faire la visite *ad Limina Apostolorum*, de rendre compte de l'état de leurs diocèses. Fagnanus dit, à la vérité, que la S. Congrégation du concile leur impose ces obligations. In *cap.* Ego N. *De jurejurando*, n. 82 et suiv. Mais Fagnanus ne dit nulle part qu'ils ont le droit d'être convoqués au concile. Si ce dernier passage paraît les favoriser, le premier leur est très-défavorable. — En tous cas, notons que Benoît XIV est ici en opposition avec Fagnanus, et assure que Clément VIII a déclaré que les Evêques titulaires ne sont tenus ni à la visite *ad limina Apostolorum*, ni à la relation de l'état de leurs diocèses. *De synodo diœcesana*, Lib. II, Cap. VII, n. 2.

(1) « Aliqui dicunt, illum habere quidem jurisdictionem habitu, non actu, quod est dicere, habere potentiam ad habendam jurisdictionem, si habeat subditos, quorum defectu eam actu non habet. » *Ibid.*, n. 7.

un rien. Si on me disait : vous avez acquis un droit ; je demanderais aussitôt : Lequel ? Que puis-je faire en vertu de ce droit ? Enfin quel est l'objet du droit que je viens d'acquérir ? De même concevoir un droit de gouverner et de faire des lois, sans territoire ou sans sujets, c'est concevoir une chose en abstraction, et qui ne peut être réduite en exercice, si on ne lui assigne un terme. Cependant il faut observer ici que le terme de la juridiction peut être déterminé, ou indéterminé. Il est déterminé, lorsqu'on assigne des sujets et un territoire à la personne qui doit régir, et alors on dit que cette personne a vraiment un droit et qu'elle possède une juridiction ; car c'est alors seulement qu'on peut dire proprement qu'un tel *habet dictionem juris, sive jurisdictionem super subditos.* Il est indéterminé, lorsqu'on confère à une personne l'habilitation ou le droit d'avoir des sujets à gouverner, sans en assigner en particulier ; et alors on pourrait dire que cette personne a acquis un droit *in actu primo* mais non *in actu secundo* ; un droit *ad rem,* mais non pas un droit *in re* en particulier. Cette personne n'a pas proprement *dictionem juris*, mais elle a acquis *jus sanciendi* ou *ut possit sancire.....* Ainsi pour expliquer cela en termes plus exacts, je dirais que dans ce cas on a acquis une habilité d'exercer la juridiction, mais qu'on n'a pas acquis précisément la juridiction. Celui qui a juridiction est un supérieur ; et un supérieur doit avoir des sujets ; parce que les deux termes *supérieur* et *sujets* sont relatifs : l'un suppose nécessairement l'autre. Jusqu'à ce que les sujets qu'on doit gouverner soient déterminés, on n'est pas réellement supérieur, mais on peut l'être, on peut avoir droit à le devenir, on peut avoir acquis l'habilité pour l'être [1]. » Mais, de fait, on ne l'est pas, et par là même, on n'a aucun droit d'être convoqué au concile.

(1) Muzzelli, *Origine de la juridiction des Evêques dans leurs propres diocèses*, dans le recueil de ses *Opuscules*, Bruxelles, tom. III, pag. 355 et suiv.

XV. On nous répliquera sans doute, avec le R. P. Méric, que « *les* théologiens enseignent[1] qu'il y a deux sortes de juridiction : l'une qui est universelle et donnée immédiatement par Dieu aux Evêques au moment de leur consécration et de leur entrée dans le corps épiscopal. — L'autre qui est particulière et conférée aux Evêques par le Pape au nom du pouvoir des clefs..... » Dans un ouvrage réimprimé pendant son Pontificat, le Pape Grégoire XVI a exposé cette doctrine et en a déduit que les Evêques in partibus peuvent siéger dans les conciles généraux. Voici ses paroles :

« Le savant Bolgeni distingue, sous le nom de *juridiction universelle* et de *juridiction particulière*, le *droit de suffrage*, que l'Evêque possède comme membre de l'Eglise, et le *droit de gouvernement*. Le même auteur, dans son ouvrage *l'Episcopato*[2], montre clairement comment la première juridiction vient aux Evêques immédiatement de Dieu, mais ne suffit pas pour gouverner ; au lieu qu'ils reçoivent la seconde de l'Eglise par le moyen du Pape, son chef ; il explique et établit cette distinction avec une érudition si vaste qu'il ne nous est pas possible de reproduire ici en détail tous les faits sur lesquels il s'appuie. Remontant aux temps apostoliques, il fait voir de la manière la plus claire, que depuis les Apôtres jusqu'aux Evêques on a toujours demandé la *juridiction particulière*. Il observe que, dès le quatrième siècle, l'on était dans l'usage d'ordonner des Evêques *ad honorem* ; tels furent, au rapport de Sozomène, les trois Evêques Barsès, Eulogius et Lazzare, qui furent sacrés Evêques sans être chargés de l'administration d'aucun diocèse, *quoiqu'ils eussent le caractère épiscopal et pussent*[3], *en cette qualité, siéger dans un concile*.

(1) *Des* théologiens l'enseignent, c'est vrai. Mais ce n'est pas l'enseignement commun, comme pourrait le faire croire le terme *les* dont se sert le R. P. Méric.

(2) Cap. VII, n. 95, Tom. II, pag. 103 et suiv.

(3) Le R. P. Méric donne Grégoire XVI comme partisan du sentiment qu'il

Aussi a-t-on toujours distingué le *pouvoir d'ordre*, qui est la juridiction universelle, du *pouvoir de gouvernement*, qui porte seul le nom de pouvoir de juridiction[1]. »

Si les Evêques *in partibus* ont la juridiction universelle, inhérente au caractère épiscopal, il n'y a plus aucun motif de nier leur droit d'assister aux conciles généraux.

XVI. A cette difficulté nous répondons : 1° que le système de Bolgeni n'est qu'un système; il n'est pas, jusqu'à ce jour, passé à l'état de vérité, et trouve encore de rudes adversaires parmi les théologiens et les canonistes modernes. L'auteur des *Institutions de droit canon*, dédiées à Mgr Parisis, donne comme certaine la proposition suivante. *Il est de l'essence de la monarchie instituée par Jésus-Christ que la juridiction des Evêques ne vienne pas immédiatement de Dieu*, *mais du Souverain Pontife*[2]. Les *Analecta*, dans une dissertation sur la *source du pouvoir épiscopal*, émettent les propositions suivantes : « Prop. VIII. On peut accorder que Dieu institua la dignité des Evêques pour qu'ils fussent pasteurs ordinaires sous l'autorité du Pape, sans que leur juridiction vienne immédiatement de Dieu... Prop. XI. En effet, la doctrine *commune et très-certaine* est que la juridiction des Evêques vient du Pontife Romain[3]. » Bouix combat le système de Bolgeni comme *nouveau*, *comme opposé à la doctrine enseignée par les plus*

défend dans l'*Univers*. Il aura raison quand *pouvoir* sera synonyme de *avoir droit*. Que les Evêques titulaires puissent être appelés au concile, c'est ce que nous avons établi, et ce que dit Grégoire XVI. Mais où dit-il qu'ils *doivent* l'être de droit?

(1) *Triomphe du Saint-Siége et de l'Eglise*, Discours préliminaire, § 68, Tom. I, pag. 124.

(2) « De ratione et essentia monarchiæ a Christo institutæ est ut Episcoporum canonice institutorum jurisdictio a Christo non immediate, sed mediate solum per Romanum Pontificem derivetur. » *Institutiones juris canonici publici et privati*, Tom. I, pag. 225.

(3) *Analecta juris Pontificii*, Série II. col. 1465.

graves auteurs catholiques, enfin comme *peu sûr* [1]. Craisson rapporte la censure que fait Bouix du système de Bolgeni [2]. Daris est plus modéré ; il se contente de donner comme *plus probable* le sentiment qui fait découler du Souverain Pontife la juridiction des Evêques [3]. Toujours est-il cependant qu'il rejette l'opinion de Bolgeni. Ce système est donc loin d'être incontestable : et on ne peut dès-lors nous le donner comme l'enseignement des théologiens, ainsi que le fait le P. Méric.

En second lieu, nous demanderons en quoi consiste cette juridiction universelle? « En vertu de son ordination, *nous dit Bolgeni*, chaque Evêque devient membre du corps épiscopal, et par suite il acquiert le droit de gouverner et d'enseigner toute l'Eglise, quand il sera uni aux autres Evêques, et formera un corps avec eux. C'est là ce que j'appelle la *juridiction universelle* [4]. » Il y a un axiôme de la vieille philosophie qui nous dit : *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Bolgeni paraît avoir oublié cet axiôme, et avoir créé une superfétation tout à fait inutile. En effet, à quoi sert cette juridiction universelle, dont le corps épiscopal ne se sert pas tous les cent ans? Si cette distinction avait quelque utilité, nous ne ferions pas difficulté de l'admettre ; mais telle qu'on nous la propose, c'est un rouage inutile.

En troisième lieu, nous ferons remarquer que cette juridiction universelle n'est autre chose, d'après Grégoire XVI, que le *pouvoir d'ordre*. Or ce pouvoir ne contient aucune

(1) *Tractatus de Episcopo*, Tom. I, pag. 85 et suiv.

(2) *Manuale totius juris canonici*, Lib. I, n. 868, not.

(3) *Prælectiones canonicæ*, Tractatus de hierarchia jurisdictionis, tom. I, n. 145 et suiv.

(4) « Ciascum vescovo nell' atto e in vigore della sua ordinazione, entra ad esser membro del corpo episcopale, e per conseguenza entra in diritto di governare, e ammaestrare tutta la Chiesa, quando sarà in unione con tutti gli altri et formerà corpo cogli altri. Questa è quella che io chiamo *giurisdizione universale*. » *Ibid.*, n. 95, Tom. II, pag. 106.

juridiction proprement dite. Si on veut lui donner le nom de *juridiction universelle*, soit; mais alors tout se réduira à une question de mots. Cette juridiction universelle ne suffit donc pas pour attribuer aux Evêques *in partibus* le droit d'assister aux conciles généraux.

XVII. La qualité d'*Evêque* ne suffit pas davantage d'après l'enseignement commun des théologiens et canonistes : mais il faut que cette qualité soit unie à la juridiction, et cela se conçoit. Le concile général est la représentation de toute l'Eglise. Tous ceux donc qui gouvernent une partie de l'Eglise doivent naturellement y trouver leur place. C'est la remarque de Suarez : « Episcopi sunt proprii successores Apostolorum et quasi primates ac capita Ecclesiæ; in omni autem bene instituta republica ad optimates pertinet eam regere, et quasi ad comitia publica congregari; iidemque censentur rempublicam totam repræsentare.... Sic igitur congregatio universalis Episcoporum sufficienter universalem Ecclesiam repræsentat [1]. » Ce n'est donc pas au titre d'*Evêque* qu'est attachée la prérogative d'assister au concile général, mais à ce titre uni à la juridiction. Or les Evêques titulaires n'ont aucune juridiction.

XVIII. Quant à la pratique invoquée par Bolgeni (N. VIII), nous pourrions nous contenter de lui demander de fournir ses preuves. Si les derniers conciles, comme il le dit, sont garants de son assertion, qu'il nous cite les Evêques titulaires qui assistèrent aux conciles de Latran et de Trente, sans y avoir été appelés par le Pape, ou délégués par un Evêque en titre. En attendant, pour le concile de Trente, outre ce qu'en dit le cardinal de Lugo (N. X), nous apporterons le témoignage d'un de nos adversaires, M. Phillips ; le voici : « Il y en avait plusieurs (évêques *in partibus*) au concile de Trente, mais seulement *comme mandataires d'Evêques empêchés de s'y rendre.*

(1) *Ibid.*, n. 13.

Le savant Dominicain Jérôme Vielmus, Evêque d'Argos, qui écrivit une dissertation sur les Evêques *in partibus*, faisait seul exception : *il avait été spécialement envoyé par le Pape au concile*[1]. » Ce témoignage nous suffit, jusqu'à ce que M. Maupied, qui fait sienne l'assertion de Bolgeni[2], l'ait prouvée par des faits.

Une dernière réflexion pour terminer ce point. Si les Evêques titulaires ont le droit d'être convoqués aux conciles généraux, c'est une obligation pour eux de s'y rendre, d'autant plus que les bulles de convocation sont générales et ne les exceptent pas formellement. Nous demanderons alors à nos adversaires de vouloir bien nous expliquer comment ils ne se rendaient point à l'appel des souverains Pontifes? Certes au temps des conciles de Latran et de Trente, il y avait un assez grand nombre de ces Evêques, et cependant très-peu d'entre eux se rendirent à ce dernier concile, et encore, non en nom propre, mais comme mandataires d'autres Evêques ou délégués par le Pape. L'abstention de tous les autres n'est-elle pas une protestation contre cette prétendue pratique de l'Eglise invoquée par Bolgeni et Maupied? Cette abstention, qui s'explique parfaitement dans notre système, ne peut se justifier dans le système de nos adversaires.

XIX. 3° Lorsque le Pape convoque au concile les Evêques titulaires, y ont-ils, par le fait même, droit de suffrage, ou voix délibérative?

Sur ce point encore il y a deux opinions. Les uns, avec Andreucci, leur accordent le droit de suffrage : parce que l'appel du Pape leur donne pour sujets tous les fidèles. Or tous les Evêques qui ont actuellement des sujets, et par conséquent juridiction, jouissent du droit de suffrage[3].

(1) *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, V° *Evêque in partibus*, Tom. VIII, p. 235.

(2) *Juris canonici universi compendium*, tom. I, col. 234.

(3) « Aio, in casu quo vocentur, habere suffragium decisivum. Quia in

XX. D'autres leur refusent ce droit, à moins que le Souverain Pontife ne le leur accorde. Tel paraît être l'avis de Biner [1], de Schmalzgrueber [2], du cardinal de Lugo [3] et de Suarez [4], qui se servent tous des termes : *qu'ils peuvent être appelés au concile et avoir droit de suffrage.* S'ils peuvent l'avoir, ils ne l'ont donc pas de droit. C'est, du reste, une conséquence de la question précédente. Les Evêques titulaires assistent au concile, lorsqu'ils y sont appelés, au même titre que les autres qui y viennent en vertu d'un privilége et non de droit. Orcelui qui leur donne ce privilége ne peut-il pas le limiter selon son bon plaisir? Ne peut-il pas appeler ces Evêques au concile, pour qu'on y profite de leurs lumières, comme de celles des théologiens qui y figurent quelquefois sans y avoir voix délibérative? La question ne nous semble pas douteuse : cela résulte de la nature des choses.

En résumé donc, nous pensons 1° que les Evêques *in partibus* peuvent être appelés au concile général ; 2° que sans y être convoqués par le Souverain Pontife, ils n'ont pas le droit d'y assister ; et 3° lorsqu'ils y assistent, ils y ont droit de suffrage, si le Pape leur a accordé ce privilége.

asu quo Episcopi titulares vocarentur a Pontifice ad concilia, ipsi interessent uti veri Episcopi ordine et dignitate, ac præterea interessent ut habentes subditos, omnes Christifideles, quos illis simul cum aliis congregatis tanquam conjudicibus subjiceret Pontifex.... Atqui omnes Episcopi habentes actualiter subditos, in quos jus dicant, habent suffragium decisivum in Conciliis. » *Ibid.*, n. 118 et 119.

(1) *Loc. cit.* (2) *Loc. cit.*

(3) *Loc. cit.* n. 2 et 8. (4) *Loc. cit.*, n. 18.

DISSERTATION

SUR LA MANIÈRE DE S'ACCUSER DE SES FAUTES AU TRIBUNAL DE LA PÉNITENCE, OU EXAMEN DE LA DOCTRINE DES RR. PP. GURY ET BALLERINI.

INTRODUCTION.

Sommaire. — I. Notice biographique sur le P. Gury. Ses études. Son enseignement. Son *Compendium Theologiæ moralis*. II. Etonnante propagation de ce manuel. Dernières améliorations.

I. Parmi les ouvrages théologiques les plus répandus de nos jours, il faut compter le Compendium theologiæ moralis du P. Gury. Après avoir achevé ses études à Rome, le pieux jésuite fut employé pendant quelque temps au ministère de la prédication. En 1837 il fut chargé d'enseigner la théologie morale dans le scholasticat de son ordre à Vals près du Puy. Dans cette position le P. Gury aida puissamment M. Neyraguet, prêtre du diocèse de Rhodez, à publier l'ouvrage intitulé : Compendium theologiæ moralis S. A. M. de Ligorio; et s'inspirant pour ses leçons des doctrines du même saint Evêque, le jeune professeur voulait surtout appliquer aux besoins des temps présents les principes généraux de la morale.

Il le fit pendant dix ans avec un talent et un succès qui attirèrent sur lui l'attention de ses supérieurs. Le P. Roothaan, Général de son ordre, l'appela à Rome en 1847, pour occuper la chaire de théologie morale au Collége Romain. Les usages de la Compagnie n'étaient pas d'appeler à l'enseignement dans cette célèbre université des maîtres étrangers à la province de Rome, à moins qu'un mérite éclatant ne justifiât une exception. Les succès du P. Gury à Vals

l'avaient depuis longtemps désigné au choix du P. Roothaan, et, au milieu des savants et des maîtres illustres qui peuplaient le Collége Romain, le P. Gury s'acquit bientôt une grande réputation par la netteté et la solidité de ses leçons. Il ne les publia pas d'abord. Son humilité et sa modestie résistèrent longtemps aux instances multipliées de ceux qui avaient pu apprécier son enseignement. Mais il dut céder enfin, et, en 1850, il livra à l'impression son premier travail, qu'il avait revu avec soin. Son Provincial, le P. Louis Maillard, lui écrivait le 5 janvier de cette même année : « Votre travail aura de la vogue, il sera couru presque comme un roman. »

II. Jamais prophétie ne se réalisa mieux. Durant les seize ans que vécut encore l'auteur, il vit les éditions tirées à 5 et 6,000 exemplaires se succéder d'année en année, sans compter les contrefaçons faites en Belgique, en Allemagne, en Angleterre, en Espagne, en Italie. Au moment de sa mort, 18 avril 1866, on commençait à Rome la 17e édition. Revue et corrigée par le P. Gury, cette édition est enrichie des notes très-érudites du P. Ballerini, collégue de l'auteur dans une des chaires du Collége Romain.

Ces détails biographiques sur le P. Gury ne seront peut-être pas sans intérêt pour le lecteur, et ils serviront au moins à faire mieux comprendre qu'en examinant quelques points de la doctrine du savant jésuite, si nous devons parfois nous en écarter, ce n'est pas sans un profond respect que nous énonçons un loyal dissentiment. Le pieux auteur nous y a d'ailleurs autorisé par son exemple. Le P. Gury s'est quelquefois corrigé lui-même et a modifié le sens de plusieurs de ses réponses. C'est ce qui lui est arrivé en particulier dans la question que nous voulons examiner ici : *Quand il n'y a pas de matière nécessaire, suffit-il, dans le sacrement de pénitence, de s'accuser de ses péchés d'une manière générale?*

PREMIÈRE SECTION.

CONTROVERSE SUR LA LICEITE.

§ 1er. Examen et critique de l'opinion affirmative.

SOMMAIRE. — III. Question posée par le P. Gury : *An peccatum accusatum, etc.* IV. Importance de cette question. V. Le P. Gury rejette le sentiment qu'il avait d'abord adopté et se prononce pour l'opinion affirmative. VI. Principaux défenseurs de cette opinion. Leurs arguments. VII. 1er Argument des RR. PP. Gury et Ballerini. VIII. Réponse. IX. 2me Argument très-ingénieux de Dicastillo et Burghaber. Estime qu'en fait le P. Ballerini. X. Triple réponse. XI. 3me Argument fourni par Diana et Gobat. XII. Sans valeur aujourd'hui. Première proposition d'Innocent XI. XIII. Observation importante sur la doctrine des PP. Gury et Ballerini à cette occasion. Injuste reproche fait à Suarez. — XIV. Conclusion.

III. Dans l'édition de Paris, 1857, déjà si considérablement améliorée en comparaison des précédentes, et dans celle de Rome, 1866, nous trouvons, au traité de la Pénitence sous le même n° 421, cette question posée dans les mêmes termes : « *An peccatum accusatum in genere tantum, aliquando sit materia sufficiens ad Confessionis* VALIDITATEM, *vel* LICEITATEM; *v. g., si quis dicat :* PECCAVI, *vel* ME ACCUSO DE OMNIBUS PECCATIS MEIS[1] ? »

(1) Nous mettons ici sous les yeux du lecteur le texte du R. P. Gury et la note du R. P. Ballerini :

« 421. — QUÆR. 5° *An peccatum accusatum in genere tantum, aliquando sit materia sufficiens ad confessionis validitatem, vel liceitatem*[1]; *v. g. si quis dicat* : PECCAVI, *vel* ME ACCUSO DE OMNIBUS PECCATIS MEIS ?

Resp. 1° Quoad *validitatem*, 1° *Affirm.* certo in casu *necessitatis*, seu

[1] (1) Quæstio de *liceitate* sejungi a quæstione de *validitate* potest solum quoad sacerdotem, qui utique absolvere valide, et simul illicite aliquando potest. Nam quod attinet ad pœnitentem, si mala hic fide agat, cum illicita tum invalida erit confessio; si autem cum bona fide, confessio illicita non erit.

Cæterum ad quæstionem hanc lucide enucleandam præstat distinguere, quid ad intrinsecam judicii sacramentalis essentiam requiratur et sufficiat, quid vero ad

IV. Sans aucun doute, c'est pour le confesseur et pour le pénitent une question de très-grande importance que celle de la validité du sacrement ou de la licéité de la méthode de confession que l'on emploie. Celle que pose ici

quando pœnitens, v. gr., moribundus nullum peccatum in specie accusare potest. *Ita communissime* cum *S. Thom.* — 2° *Affirm.* saltem *multo probabilius etiam extra casum necessitatis*, si materia necessaria seu in specie declaranda deficiat. — Ratio est, quia essentia sacramenti non mutatur pro variis casibus. — *Lacroix*, *n.* 620. — *Reuter*, *n.* 303. — *Lugo*, *disp.* 17, *n.* 8.

Resp. 2° Etiam quoad *liceitatem affirm.* saltem probabiliter. Ratio est, quia ubi desunt peccata mortalia, nulla est obligatio cœtera peccata in specie declarandi, cum venialia omnino omitti possint. Concilium enim Trid. nihil prorsus hac de re determinavit, nisi quod sola peccata mortalia essent materia necessaria confessionis. Generatim tamen in praxi expedit (quod et fieri communiter ab omnibus solet), venialia etiam in specie confiteri ratione directionis a confessario tradendæ, etc. Quod spectat autem ad accusationem generalem de peccatis vitæ anteactæ, quam pœnitentes pii subjicere solent in fine confessionis, ad certiorem sacramenti materiam reddendam, satis est sane, ut quis dicat : *Accuso me de peccatis vitæ præteritæ, vel totius vitæ meæ.*

necessitatem divino præcepto impositam. Si hujus itaque judicii essentia tantum spectetur, nemini nunc dubium esse potest, formulas ab auctore allatas, *Peccavi; me accuso de omnibus peccatis*, etc., sed et quodvis aliud pœnitentiæ signum sufficere. Unde consentiunt omnes, ut valide absolvantur aut milites instante prælio, aut nautæ imminente naufragio, aut infirmi in mortis articulo, etc., satis esse, quod, v. gr., apprehensione manus, tunsione pectoris, aut aliter quomodocumque pœnitentiæ indicium præbeant.

Tota igitur quæstio vertitur circa obligationem, quam positiva Christi lex inferat. At vero haud valde difficilis erit solutio, siquidem ex nativo proprioque fonte petatur, nimirum ex authentica ejusdem legis interpretatione, quæ in Tridentinæ synodi doctrina prostat. Et sane S. Synodus (*Sess.* 14, *cap.* 5) utique ex necessitate judicii a sacerdote faciendi *cum causæ cognitione*, colligit peccata *non in genere dumtaxat*, *sed in specie* (*ac*) *sigillatim declaranda;* colligit, non modo peccata omnia, *sed etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quæ speciem peccati mutant.* Verumtamen nunquam non addit expresse, se id affirmare de materia necessaria (?), nempe *de peccatis mortalibus*, quæ numquam rite clavibus subjecta fuerint. Nam quod ad materiam mere sufficientem spectat, *venialia* profecto cum laude a piis hominibus in confessione dici, sed simul *taceri citra culpam* docet : et siquidem taceri materiæ hujus mere sufficientis substantia potest, a fortiori taceri et genus et species et circumstantiæ etiam speciem intra culpæ levitatem mutantes poterunt. Quæ quidem doctrina tam clare ibi proposita elucet, ut cum nonnulli difficultates plures moverint adversus sufficientiam confessionis *peccati in communi* (V. Lugo, *De Pœnit.*, *Disp.* 17, *a n.* 6), nemo tamen

le P. Gury, se présente bien souvent et à divers degrés dans la pratique. Il n'est pas rare en effet de rencontrer même chez des personnes pieuses une manière vague et plus ou moins générale de se confesser; et surtout chez les simples et les ignorants : il y a quelquefois une grande difficulté de les amener à s'accuser d'une faute certaine et déterminée. « Non credes, *observe judicieusement P. Dens* [1], quam nonnunquam difficile sit invenire materiam certam in simplicibus vel indoctis hominibus. »

(1) *Theol. ad usum semin.*, tom. VI, *de Pœnit.*, n. 8.

unus extiterit, qui in eam rem suppetias a synodi ejusdem doctrina quæri posse censuerit.

Difficultates videlicet petierunt vel ex eo, quod ejusmodi confessio nullam novam notitiam det confessario, cum solum manifestet peccatorem in genere, quod quidem jam sciebat confessarius, cum omnes simus peccatores; vel ex eo, quod judex non possit prudenter judicare, nisi cognita causa in particulari; vel demum ex eo quod in casu nihil appareat, ad quod directe terminetur absolutio. Quas quidem objectiones postquam card. De Lugo (*loc. cit.*, *n. 11*, *seqq.*) facili negotio solvit etiam cum agitur de materia confessionis necessaria in casu necessitatis, dein doctrinam extendit (*Ibid. n. 17*) ad confessionem *peccati venialis in genere.* Unde patet, merito Joannem De Dicastillo (*De Sacram. Pœnit.*, *Disp. 9*, *n. 760*) ex his conclusisse, *non solum in casu necessitatis*, *sed etiam per se loquendo confessionem peccati venialis in genere*, (idem dicito de peccatis etiam gravibus alias per absolutionem remissis) *esse per se sufficientem materiam absolutionis*, *in eo*, *qui solum habet venialia.* Et consentit Suarez (*De Pœnit., Disp. 23*, *sect. 2*, *n. 10*), tum quia nullum est præceptum confitendi venialia in specie, tum quia confessio peccati venialis in specie non magis conscientiam declarat, quam si quis in genere se peccasse venialiter dicat, nec magis variat judicium confessarii. Ad id vero quod Suarez (*ibid.*) addiderat, hoc speculative verum esse; sed in praxi declarandam speciem, ut certa sit materia, egregie Dicastillo (*loc. cit. n. 762*) reponit : *Si hoc speculative verum est, etiam practice verum erit. Tunc enim tantum in re morali dicitur aliquid speculative quidem verum sed non practice, quando id, quod in speculatione consideratur, non potest exhiberi in praxi, quin aliqua contingat variatio. Quando vero omnino invariatum potest reduci ad praxim ea ratione, qua consideratur in speculatione, si speculative verum est, practice quoque verum censeri debet. Quapropter cum confessio venialis in genere possit in praxi exhiberi eo modo, qui speculative censetur sufficiens, erit quoque practice censendus talis.* Cæteroquin autem vix apparet, quid sibi velit Suarezius, dum *certam postulat materiam.* Numquid enim certum non est peccatum, aut non subjicitur certe clavibus? Quod si certam vult materiam, quatenus in exponendis peccati adjunctis tutiores sequendæ sint opiniones, id enimvero contra communem omnium sententiam, communemque asseritur praxim, quæ præcepto confessionis satisfieri tenet, quando præceptum probabiliter impletur, juxta dicta vol. 1, n. 80.

Hæc autem adnotanda erant, non modo ut sua veritati jura serventur, sed etiam quia aliquando praxi deservire utiliter possunt, ut ex dicendis in resolutionibus patebit.

Nous verrons, dans la 3me section de cette dissertation, combien cette question est aussi très-importante par les conséquences nombreuses qui en découlent. Nous les exposerons là dans toute leur étendue, en appliquant la solution que nous allons donner aux cas pratiques qui peuvent se rencontrer.

V. Or, dans les deux éditions du *Compendium* que nous avons sous les yeux, et que nous désignerons désormais par leur date, nous trouvons une différence très-considérable dans les réponses du P. Gury.

1° Quant à la validité, le P. Gury se prononce constamment pour l'affirmative. — 1° Cela est certain, dit-il, dans le cas de nécessité, par exemple, un moribond ne peut s'accuser autrement de ses fautes. — C'est l'enseignement commun des théologiens avec saint Thomas. — 2° Même hors le cas de nécessité, et quand il n'y a point de matière nécessaire, c'est-à-dire de faute mortelle à déclarer. — L'opinion affirmative ici est seulement plus probable (1857), ou beaucoup plus probable (1866). La raison, c'est que l'essence du sacrement ne peut pas varier selon les différents cas. Ce sentiment est celui de Lacroix, Reuter, Lugo. — Nous aurons plus tard à revenir sur cette doctrine.

2° Quant à la licéité, le P. Gury modifie complètement sa réponse. Ce qu'il avait en 1857 positivement déclaré illicite hors le cas de nécessité, il le regarde en 1866 comme probablement licite et permis. Le P. Ballerini appuie ce second sentiment dans une note assez longue et sur laquelle nous aurons quelques observations à présenter.

Cette modification ou, si l'on veut, cette rétractation du P. Gury est-elle dans le sens de la vraie doctrine? Peut-on hors le cas de nécessité, et en l'absence de toute faute mortelle à déclarer, regarder comme licite et permise cette seule accusation toute générale, cette méthode sommaire de se confesser : Je me reconnais pécheur. — Je m'accuse de tous mes péchés?

Ce point est depuis longtemps controversé parmi les théologiens. Le P. Gury se prononce définitivement pour l'opinion affirmative. Nous ne trouvons pas que les raisons qu'on peut faire valoir en faveur de cette opinion aïent bien grande valeur. Il nous semble qu'on peut y répondre victorieusement. Le sentiment négatif, au contraire, nous paraît appuyé sur des arguments décisifs. Nous y persévérons avec le plus grand nombre des théologiens, et nous donnerons les motifs de notre conviction, en exposant la controverse sur ce point de doctrine.

VI. L'opinion affirmative, qu'adoptent le P. Gury et son annotateur, le P. Ballerini, a été enseignée par Alexandre de Alès [1], Sylvestre [2], Burghaber [3], Dicastillo [4], Diana [5], qui rapporte et approuve le raisonnement de Dicastillo. On cite encore quelquefois beaucoup d'autres autorités pour cette opinion ; mais le plus souvent c'est à tort qu'on leur attribue cette doctrine; car ces auteurs enseignent posivement le contraire comme Vasquez [6], Layman [7], Louis de Caspe [8] ; ou bien ne se prononcent pas en faveur de ce sentiment, comme Henriquez [9], Reginald [10], Herinckx [11], etc. ; ou bien enfin comme Coninck [12], Voit [13], etc., donnent une solution affirmative, mais en posant telles circonstances qui ne permet-

(1) *Summa Theol.*, part. IV, q. 77, memb. 1, art. 1 et 2, et memb. 2, art. 5.
(2) *Summa Theol.*, V° *Confessio*, § 1, n. 13.
(3) *Casus conscientiæ*, Centur. 3, cas. 41.
(4) *De Sacram.*, tom. 2, tr. 3, disp. 9, dub. 9, n. 760.
(5) *Oper. coord.*, tom. 1, tr. 4, resol. 18 et 19.
(6) *In III part.*, q. 91, art. 1, dub. 1, n. 37.
(7) *De Pœnit.* tr. VI, cap. 8, n. 7 et 8.
(8) *Curs. Theol.* tom. 2, tr. 24, disp. 4, sect. 18, n. 161.
(9) *Sum. Theol.* lib. IV, cap. 9 ; et lib. V, cap. 3, n. 5, et cap. 4, n. 2.
(10) *Praxis fori Pœnit.*, lib. VI, cap. 2 et 3.
(11) *Summa*, P. IV, tr. 4, disp. 3, n. 67.
(12) *De Sacram.* tom. 2, *De pœnit.*, Disp. 7, dub. 1, n. 6.
(13) *Theol. mor.*, tom. 2, n. 542.

tent de l'invoquer et de l'appliquer qu'aux cas d'impuissance ou de nécessité. Voyons les arguments qu'on peut faire valoir en faveur de l'opinion affirmative.

VII. 1er Argument. Cette accusation générale est licite et permise dans le sacrement de pénitence, puisqu'aucune autre n'est ici exigée par la nature du sacrement, ni commandée par une loi. Elle n'est point requise par la nature du sacrement. En effet, l'accusation déterminée du péché, ou plutôt de l'espèce du péché, n'est point nécessaire au sacrement, ou de l'essence du sacrement. Chacun doit l'admettre, puisqu'autrement il faudrait aussi admettre et soutenir que, même dans le cas de nécessité, le sacrement serait invalide, lorsqu'il n'y aurait que cette accusation générale de la part du moribond : il y manquerait un élément essentiel. Cette accusation déterminée n'est point non plus commandée par une loi quelconque. Le concile de Trente en effet prescrit bien de déclarer les fautes mortelles avec l'espèce, le nombre et les circonstances voulues ; mais il ne dit rien de semblable des fautes vénielles, il permet au contraire de garder à leur égard un silence complet : « Taceri citra culpam possunt [1]. » Il est donc permis et licite de ne déterminer aucunement ces fautes et de faire consister toute sa confession dans une accusation générale.

Le Père Ballerini pousse vigoureusement cet argument, et il compte d'autant plus sur sa valeur, que jamais théologien n'a songé, dit-il, à recourir à ce texte du Concile pour combattre l'opinion qu'il défend : « Quæ quidem doctrina tam clare ibi proposita elucet, ut cum nonnulli difficultates plures moverint adversus sufficientiam confessionis *peccati in communi* (Vid. Lugo *De pœnitent. Disp. 17, a n. 6*), nemo tamen unus exstiterit, qui in eam rem suppetias a Synodi ejusdem doctrina quæri posse censuerit. »

(1) *Conc. Trid.*, sess. XIV, cap. 5, *de Pœnit.*

VIII. Réponse. Ce premier argument ne nous paraît ni bien concluant ni bien solide. De la valeur et de la licéité du sacrement avec une accusation générale dans le cas de nécessité, déduire la suffisance de cette accusation dans tous les cas et la licéité de l'employer partout et toujours, c'est conclure du particulier au général; or la logique ne permet pas cette manière de raisonner. L'accusation générale est suffisante dans le cas de nécessité, pourquoi? Parce qu'il est impossible d'en avoir une autre. Mais s'ensuit-il qu'elle soit encore suffisante lorsqu'on peut facilement avoir une accusation déterminée? Cette conclusion n'est certainement point contenue dans les prémisses.

En outre, de ce qu'on n'est point tenu de déclarer les fautes vénielles, ni de les spécifier, mais qu'on peut en obtenir le pardon par tout autre moyen; en un mot, de ce qu'elles sont ici matière libre, comme le déclare le Concile, on ne peut pas conclure que celui qui veut recevoir le sacrement de pénitence et obtenir par ce sacrement le pardon de ses seules fautes vénielles, n'est point tenu d'y apporter une matière certaine. La possibilité et la liberté que reconnaît le Concile d'expier ces fautes par d'autres moyens que la pénitence, ne prouve donc en aucune façon que, dans le sacrement de pénitence, il suffit de les déclarer en général, pour que l'accusation qu'on en fait soit la confession formellement intègre, essentielle au sacrement : « Concilium enim Trident. nihil prorsus de hac re determinavit, » observe ici le P. Gury. — Ainsi s'évanouirait déjà toute la valeur de l'observation que fait le P. Ballerini.

Admettant donc la liberté de ne point se confesser des fautes vénielles, comme le reconnaît le concile de Trente, et la validité du sacrement avec une accusation générale dans le cas où toute autre est impossible, nous avons toujours à nous demander si, dans la supposition qu'on veuille recevoir le sacrement et qu'il soit possible de spécifier une faute en

particulier, cette accusation générale serait certainement suffisante et licite. Nous sommes donc ici en face non pas d'un argument décisif, comme l'a cru le Père Ballerini, mais bien en face d'un sophisme qui se nomme dans l'école *petitio principii.*

IX. 2me ARGUMENT. Dicastillo et Burghaber (*Loc. cit.*) apportent presque dans les mêmes termes un très-ingénieux raisonnement pour prouver leur opinion et en même temps répondre à Suarez[1], Coninck[2], Layman[3], etc., qui pensent qu'avec cette accusation générale le pénitent pourrait être absous validement, mais non pas licitement : « Posse quidem absolvi speculative non tamen practice. » — « Dicimus, *répond Burghaber*, si speculative verum est N... absolvi posse, ut ipsi concedunt ; ergo etiam practice. Nam in re morali tunc solum dicitur aliquid speculative verum et non practice, quando id, quod in speculatione consideratur, non potest exhiberi in praxi, quin aliqua contingat variatio : at vero quando omnino invariatum potest reduci ad praxim ea ratione, qua consideratur in speculatione, ut fit in præsenti, si speculative verum est, practice quoque verum censeri debet. » — « Quapropter, *avait ajouté Dicastillo*, cum confessio venialis in genere possit in praxi exhiberi eo modo qui speculative censetur sufficiens, erit quoque practice censendus talis. » — Cet argument a plu au P. Ballerini qui le transcrit tout entier de Dicastillo dans la note ajoutée à cet endroit du *compendium* du P. Gury ; il en fait même l'éloge et l'appelle excellent (*Egregie Dicastillo reponit*).

X. RÉPONSE. Cet argument, très-subtilement agencé par Dicastillo et Burghaber, n'a pas selon nous une valeur bien décisive et ne nous convainc même pas du tout. — La vérité spéculative consiste ici à considérer cette accusation géné-

(1) *De Pœnit.* Disp. 23, sect. 1, n. 10.

(2) *Loc. supra citat.*

(3) *Loc. cit.*, cap. 8, n. 8.

rale en elle-même, indépendamment de toute circonstance, et de la mettre ainsi en regard de ce que requiert l'essence seule du sacrement. On peut la trouver ainsi suffisante *in se* pour le sacrement. Nous la regardons comme telle, et comme licite dans le cas, par exemple, d'un moribond ou de toute autre impossibilité de faire une accusation plus déterminée. Le sacrement serait valide et licite. Cette accusation à elle seule, *in se*, est alors tout ce qui constitue la confession formellement intègre ; puisque toute détermination ultérieure est impossible. Mais il en est tout autrement, si l'on prend cette accusation générale dans tous les cas où elle n'est pas la seule possible. Elle n'a plus alors ce caractère de l'intégrité formelle que lui donnait ailleurs l'impossibilité d'aller plus loin. Cette accusation générale, même quand il n'y a que des fautes vénielles, ne demeure donc pas toujours et tout à fait telle qu'elle avait été dans la pure spéculation, quand il s'agit ainsi de la réduire en pratique. On ne peut pas, par conséquent, de ce chef, la déclarer absolument et dans toutes les circonstances suffisante et licite pour la réception du sacrement de pénitence.

De plus, ce qui est reconnu comme suffisant ou vrai en certains cas, *per accidens*, pour la validité du sacrement, n'est pas toujours et nécessairement suffisant ou licite dans la pratique. En voici quelques preuves que nous pourrions multiplier. Cette forme du Baptême : Baptizetur servus Christi.... est spéculativement vraie et suffisante dans l'Eglise latine (*speculative verum*). On ne pourrait cependant pas l'employer licitement (*non practice verum*), parce qu'elle est contraire à la pratique de l'Eglise latine. Donnons des exemples qui concernent le sacrement même de la pénitence. Son administration dans un endroit profane, ou la confession qui serait faite par écrit sont en soi et spéculativement suffisantes quant à ce qui est requis par le sacrement (*necessitate sacramenti*). Il n'est cependant pas non plus licite d'agir de la sorte

hors le cas de nécessité, parce que la pratique et la loi de l'Eglise s'y opposent[1].

La fausseté de l'argument de Dicastillo devient encore plus évidente, si l'on en tire les conséquences absurdes, qui en découlent immédiatement. Appliquons aux fautes mortelles le raisonnement que Dicastillo applique ici aux fautes vénielles : l'accusation d'une seule faute mortelle, quand il y en a plusieurs, ou des fautes mortelles en général, est suffisante ou vraie spéculativement (*speculative verum*), puisqu'elle suffit à l'essence du sacrement. Sans cela une telle confession dans un moribond, par exemple, ne serait pas valide ; le sacrement ne pouvant jamais exister, être valide sans ses éléments essentiels. Donc, devrait conclure Dicastillo, cette accusation étant invariablement la même, et faite dans les mêmes termes, est aussi suffisante et licite dans tous les cas pour le sacrement de pénitence. Nous pourrions facilement multiplier ces cas d'application où la fausseté du raisonnement de Dicastillo devient manifeste.

On le voit, il y a dans le raisonnement de Dicastillo plusieurs caractères complets d'argumentation défecteuse et sophistique. Il y a erreur et fausse supposition à son point de départ, il passe dans sa marche d'un genre à un autre : du vrai au licite ; et il arrive à conclure du particulier au général, en affirmant que ce qui peut être vrai, suffisant et licite dans un cas particulier, l'est partout et toujours. On pourrait y répondre en deux mots : C'est tout gratuitement et faussement qu'il affirme une invariable permanence des choses dans le même état, là où il faut dire plutôt : *Praxis differt a speculatione*.

XI. 3me ARGUMENT. Diana et Gobat[2] ont raisonné d'une tout

(1) Cfr. S. Thomas *Quodl.* 1, q. 6, art. 1. — Bened. XI, *Extrav.* Inter cunctas. — *De Privil.* « Nisi articulus necessitatis occurrat, sanctificanda est oris confessio. »

(2) *Theol. experim.*, tract. VII, cas. 5, n. 230.

autre manière et fourni un troisième argument. Le voici : Cette accusation générale est probablement matière suffisante du sacrement, et comme dans le cas supposé il n'y a point d'autre matière nécessaire, pourquoi serait-il interdit au pénitent de l'employer? Dans les sacrements, qui ne sont point nécessaires au salut, ajoutent-ils, et c'est bien le cas présent, on n'est pas obligé sous peine de faute mortelle d'y apporter une matière certaine. Il suffit, pour agir prudemment, d'avoir une matière probable, comme l'est ici cette accusation générale.

Gobat avait émis précédemment une opinion contraire à celle qu'il défend ici[1] ; mais, ayant rencontré dans les ouvrages de Diana l'argument que nous venons d'exposer, il revint sur sa première opinion, et la rétracta, en transcrivant pour justification l'argument de Diana.

XII. Réponse. La probabilité n'est plus de mise, quand il s'agit de la matière d'un sacrement, et qu'on peut avoir une matière certaine comme dans le cas présent. Que le sacrement soit libre ou nécessaire au salut, il y a irrévérence égale et faute grave à exposer le sacrement au péril de nullité, en employant volontairement une matière douteuse[2]. Cet argument, si décisif aux yeux de Gobat, a perdu toute force probante et toute valeur, depuis qu'Innocent XI a condamné la fameuse proposition commençant par ces mots : Non est illicitum....

XIII. Nous aurions donc pu, à la rigueur, ne pas faire mention de ce raisonnement et le passer sous silence, sans qu'on puisse nous accuser de diminuer les motifs de l'opinion opposée à la nôtre. Nous ferons cependant, à son occasion, remarquer une chose que nous ne pouvons ni comprendre

(1) *Loc. cit.*, tract. vi, cas. 14, n. 359.

(2) Cfr. Viva, *In damn. propos. ab Innoc. XI*, prop. 1, n. 16, 17, 18 et 21. — Carden., *Crisis Theol.*, part. iv, Diss. 2, cap. 3, n. 20.

ni expliquer dans le P. Gury (1866). Cet auteur, au § 2 de la première partie de sa réponse, dit que la validité du sacrement avec cette accusation générale, hors le cas de nécessité, est seulement beaucoup plus probable. Le doute ici ne peut venir, croyons-nous, que de l'incertitude de la matière prochaine, ou confession, consistant dans cette seule accusation générale : J'ai péché, je m'accuse de mes péchés. Nous ne voyons pas d'autre raison pour rester dans la probabilité et ne pas arriver à la certitude. Or, s'il avoue ainsi que cette seule accusation générale laisse planer un doute fondé, qui retient la matière du sacrement dans les incertitudes de la probabilité, sans lui permettre même d'arriver à l'assurance morale ; pourquoi alors, en présence de la proposition condamnée par Innocent XI, a-t-il cru devoir rétracter dans cette édition l'opinion qu'il avait si légitimement adoptée dans les éditions précédentes; et comment peut-il aujourd'hui accorder quelque probabilité à l'opinion qui estime licite ce que la condamnation d'Innocent XI déclare illicite, et proscrit si clairement et si positivement? Le raisonnement que fait Cardenas[1] en semblable rencontre, se présente facilement à l'esprit de tout théologien.

Le P. Ballerini a-t-il aperçu cette difficulté? Nous pouvons le croire d'après les efforts qu'il fait pour établir qu'il y a ici matière certaine. Il se met visiblement en mauvaise humeur contre Suarez qui ne la reconnaît point telle : « Cæteroquin autem vix apparet quid sibi velit Suarezius, dum certam postulat materiam. Numquid enim certum non est peccatum, aut non subjicitur certe clavibus? Quod si... etc. » Nous croyons que Suarez aurait pu répondre au P. Ballerini, sans faire toutes les suppositions impossibles que celui-ci accumule : — Je ne vois pas là de matière certaine, parce que je ne vois pas *avec certitude*, dans cette accusation géné-

(1) Cf. Cardenas, *Crisis Theol.*, part. 4, Dissert. proœm. cap. 14, n. 265.

rale seule, une confession qui ait toute l'intégrité formelle requise. Cette intégrité manque, soit parce que dans l'accusation on a dissimulé malignement une faute mortelle, soit parce que l'on s'est contenté d'une accusation vague et générale où il y avait une faute vénielle et matière totale qu'on pouvait déterminer *in specie ac sigillatim*. Il y a bien faute certaine d'un côté comme de l'autre ; mais aussi, dans les deux cas, il n'y a rien de soumis au pouvoir des clefs. Le concile de Trente dit positivement : « Qui vero secus faciunt et scienter aliqua retinent, nihil divinæ bonitati per sacerdotem remittendum proponunt[1]. »

XIV. Nous pouvons déjà conclure de tout ce que nous avons dit jusqu'ici que l'opinion affirmative adoptée par le P. Gury dans ses nouvelles corrections, et que le P. Ballerini a voulu confirmer et faire prévaloir dans ses notes, n'a point pour elle des preuves bien solides. De plus, l'autorité ne vient pas suppléer à ce qui manque du côté des arguments. Les théologiens les plus éminents, et en bien plus grand nombre, sont, en effet, opposés à cette opinion, et ils nient la licéité de cette seule accusation générale dans le sacrement de pénitence, quand il n'y a pas impossibilité ou excuse légitime de faire une accusation plus spéciale.

§ 2. Examen de l'opinion négative.

XV. Opinion négative. Quelques-uns de ses principaux défenseurs. XVI. 1er Argument tiré de la pratique universelle de l'Eglise. XVII. Observation. XVIII. 2me Argument tiré de ce qu'il est douteux si cette accusation générale suffit. XIX. 3me Argument tiré de la fin du sacre-

(1) Sess. XIV, cap. 5, *de pœnit*. Cf. etiam Vasquez, In 3 part., q. 31, art. 2, Dub. 1, n. 36. In hunc loc. cit. Tridentini sic ait : « Sicut præcipitur confessio in particulari : eodem præcepto præcipitur omnium peccatorum ; et sicut necessitate urgenti concedimus posse sufficere unius tantum peccati (mortalis), ut cætera consequenter tollantur, quare etiam non sufficiet confessio in communi, quando aliud fieri non potest ? »

ment. XX. 4me Argument tiré de la nature du sacrement. XXI. 5me Argument tiré des inconvénients auxquels l'opinion opposée donnerait facilement occasion. XXII. 6me Argument décisif, même pris isolément. XXIII. Observation et conclusion.

XV. Le P. Gury, (1857), comme nous l'avons déjà dit, avait précédement adopté l'opinion négative. Il enseignait alors qu'il était illicite, hors le cas de nécessité, de s'en tenir à cette accusation générale dans le sacrement de pénitence. Cette doctrine est de beaucoup la plus communément adoptée par les théologiens. Suarez[1], Vasquez[2], Layman[3], Gobat[4], Lacroix[5], Bosco[6], Auguste-Michel[7], Louis de Caspe[8], Gervasius[9], Reuter[10], Mazzotta[11], etc., en sont partisans et les raisons qu'ils donnent de leur sentiment nous paraissent solides. Le P. Gury les avait indiquées en partie et d'une manière sommaire dans ses premières éditions ; nous allons les reproduire.

XVI. La première raison est que cette méthode de se confesser d'une manière générale, sans déterminer aucune faute en particulier, est opposée à la pratique universelle de l'Eglise. Or les choses qui sont ainsi fixées par l'usage com-

(1) *De Pœnit.*, Disp. 23, sect. 1, n° 10.

(2) *In 3 Part.*, tom. 4, q. 92, art. 1, dub. 1, n° 36 et dub. 2, n° 3.

(3) *De Pœnit.*, tract. VI, cap. 8, n° 7 et 8.

(4) *Theol. experim.*, tract. VI, cas. 14, n° 359. — Nous avons vu plus haut, p. 79, comment cet auteur changea plus tard d'opinion, et pour quel motif, aujourd'hui sans valeur.

(5) *Theol. mor.*, lib. VI, de pœnit., p. 2, n. 620 et seqq.

(6) *Theol. sacram.* tom. IV, *De Pœnit.*, Disp. VII, sect. 9, concl. 6, n. 137.

(7) *Thol. canon. moralis,* de Pœn., tract. IV, p. 2, punct. 3, § 1, n° 6 et 9.

(8) *Cursus Theol.*, tom. 2, tr. 24, Disp. 4, sect. 18, n° 161 ; et sect. 4, n° 39.

(9) *Cursus Theol.*, part. 3, tract. 5, dub. 2, quæst. 5, art. 3, n. 300 et seqq.

(10) *Theol. mor.*, part. 4, tr. 5, n. 303.

(11) *Theol. mor.* tract. VI, Disp. 1, q. 4, cap. 2.

mun des fidèles et qui concernent la manière convenable de recevoir un sacrement, revêtent facilement dans l'Eglise le caractère d'une loi disciplinaire. S'en éloigner serait donc plus qu'une simple imperfection de la prudence : ce serait faire une chose illicite. C'est ainsi que raisonnait saint Thomas[1], et que raisonnent les théologiens de Salamanque[2], quand ils déduisent de l'usage universel, plutôt que de la loi écrite par Benoît XI, l'obligation grave, hors le cas de nécessité, de faire oralement, et non par écrit, la confession de ses fautes. C'est que, dans les choses morales, il faut s'en rapporter non aux raisonnements subtils et aux déductions ingénieuses, mais bien plutôt à l'observance commune des fidèles et à la pratique des personnes timorées. On n'a pas le droit de supposer, observe judicieusement Campiani[3], dans son *Instruction aux confesseurs*, que Dieu les laisse ainsi errer universellement dans la pratique et l'intelligence de leurs devoirs; aussi la plupart des auteurs se contentent de ce seul argument pour prouver leur opinion.

XVII. Pour infirmer la valeur de cette raison, tirée de la pratique générale, quelques adversaires ont invoqué le témoignage de Vasquez[4] et de Louis de Caspe[5], d'après lesquels des hommes doctes et pieux dans l'Eglise pratiquent le contraire et s'en tiennent à une espèce d'accusation générale. Mais c'est à tort. Les exemples mêmes d'accusation générale que ces théologiens proposent : *d'une parole de raillerie, de léger mensonge*, etc., sans en assigner le nombre, ôteraient déjà aux partisans de l'opinion que nous combattons le droit de nous opposer cette assertion. Ce n'est plus du tout, en

(1) *Quodl.* 1, q. 6, art. 1.
(2) *Curs. Theol. mor.*, tom. 1, tr. 6, cap. 7, punct. 2, n. 11.
(3) *Instr. Conf.*, p. 1, c. 36, n. 5.
(4) *In 3 P.*, q. 91, art. 2, disp. 1.
(5) *Curs. Theol.*, tr. 24, Disp. 4, sect. 18, n. 160.

effet, cette accusation générale dont il est question. Il y a là confession, au moins d'un péché avec désignation de son espèce, et tout en taisant le nombre qu'on n'est pas obligé de déterminer pour les fautes venielles, on a au moins déclaré un péché, et déterminé quelle est l'espèce de ce péché déclaré : ce qui est certainement suffisant pour le sacrement. En outre ces théologiens se réfuteraient eux-mêmes, puisqu'ils se refusent à regarder comme licite cette accusation générale : « Quia est contra totius Ecclesiæ consuetudinem [1]. »

XVIII. 2me Argument. C'est une loi absolue dans l'administration ou la réception des sacrements, que, hors les cas de nécessité, il faut, quand il s'agit de leur validité, suivre le sentiment qui donne une sécurité entière, ou du moins moralement certaine. Or, plusieurs théologiens ont des doutes sérieux et plausibles sur la validité du sacrement de pénitence, quand on n'y apporte qu'une accusation toute générale; et les partisans mêmes de la première opinion n'affirment le plus souvent la validité du sacrement que comme une chose contenue dans les limites de la probabilité. Il ne peut donc pas être licite de s'y arrêter dans la pratique [2].

XIX. 3me Argument. Le mode de recevoir et d'administrer les Sacrements doit être tel qu'il ne constitue pas un piége tendu à la conscience, et un moyen de nul effet pour arriver au but que s'est proposé la sagesse divine en les instituant. Or c'est ce qui arriverait, si l'on pouvait s'en tenir à cette seule accusation générale. Comment, en effet, le ministre fera-t-il usage de son pouvoir discrétionnaire, s'il n'y a nulle détermination de la matière soumise à son appréciation et à son jugement? Comment donnera-t-il ses avis, ses conseils et sa direction, quand il ne connaît du pénitent que la simple condition de pécheur? Comment portera-t-il le pénitent à détester ses péchés, s'il n'en connaît

(1) Lud. Caspens, *loc. cit.*, n. 161. (2) V. ci-dessus, n. XI et suiv.

aucun. Toutes choses, comme on le voit, qui ne seraient pas du tout à la louange de la sagesse miséricordieuse qui a présidé à l'institution du sacrement, et qui voulait surtout par ce moyen porter remède aux âmes blessées par le péché, et fournir des secours pour les faire avancer dans les voies de la vertu. « In praxi hujus sacramenti habenda est potius ratio eorum quæ ad mores et salutem animarum pertinent, quam ad metaphysicas sive speculativas quæstiones [1]. » On ne peut donc pas s'en tenir à cette accusation générale; sans cela, nous serions bien loin de la sage réflexion de Melchior Canus et nous n'atteindrions pas le but que s'est proposé l'auteur du sacrement.

XX. 4me Argument. La nature même du sacrement, manifestant la volonté de Jésus-Christ qui l'a institué, fait loi dans son administration ou sa réception. Or, le sacrement de pénitence a été institué comme un jugement, avec pouvoir discrétionnaire dans celui qui l'exerce. Il doit donc, pour ce double motif, porter sur une chose déterminée. Or telle n'est point la matière qu'une accusation générale soumet au pouvoir d'absoudre ou de ne pas absoudre. La nature même du sacrement ne permet donc pas de s'y arrêter volontairement.

XXI. 5me Argument. Layman [2] ajoute un argument en ces termes : « Quia si semel fateamur absolutionem extra extremam necessitatem fidelibus conferri posse nullum peccatum in specie explicantibus, ea facultate abuterentur sacerdotes contra sacramentalis confessionis legitimam institutionem et usum. » Les raisons en effet ne manqueraient pas pour employer cette méthode plus expéditive : gagner du temps, suffire à la besogne etc., surtout avec les pénitents pieux, les enfants, crainte de déplaire au pénitent ou de le molester [3].... et

(1) Melch. Canus, part. 6, *Relectio de Pœnit.* (2) *Loc. cit. supra.*

(3) Le P. Ballerini lui-même, dans la note qu'il ajoute au n. 424 du P. Gury, en voulant corriger un abus, n'ouvre-t-il pas une porte par laquelle

ainsi danger considérable de pratiquer bientôt toute autre chose que ce que Jésus-Christ a institué et que l'Eglise a reconnu par l'usage universel.

XXII. 6me Argument. Cette méthode de se confesser est illicite hors le cas de nécessité ; parce que cette seule accusation générale rendrait le sacrement invalide. — Nous allons ici plus loin que dans l'argument que nous avons présenté en second lieu, au n° XVIII ci-dessus (voyez aussi n° XIII). Nous nous séparions là de la manière vicieuse de raisonner du P. Gury dans la seconde partie de sa réponse, et notre argument avait toute sa valeur décisive même en admettant la doctrine qu'il avait émise au 2° de la première partie. Ici c'est la doctrine même émise dans la première partie qu'il nous faut examiner pour établir notre argument, qui seul déciderait tout. Nous arrivons ainsi aux observations que nous avons promises plus haut (n° V) et que nous allons exposer dans la deuxième section de cette dissertation.

XXIII. Nous avons rapporté jusqu'ici tous les divers arguments afin de présenter dans leur ensemble les différents éléments de cette controverse, ce que jusqu'ici les auteurs n'avaient fait que d'une manière assez imparfaite. Nous ne prétendons pas attribuer la même valeur, ni surtout une valeur toujours décisive à chacun des différents arguments que nous avons réunis. Leur multiplicité pourtant n'est pas ici tout à fait sans valeur. Elle montre sous combien d'aspects différents l'opinion affirmative peut susciter des défiances. Pour nous, après avoir mis en regard l'un de l'autre les raisons des deux opinions, nous ne saurions pas hésiter à nous prononcer entièrement pour l'opinion négative. — Achevons de justifier cette conviction.

bien d'autres abus pourront passer? N'aurait-il pas été suffisant et mieux de dire : « Caveat confessarius ne hac occasione pœnitentem molestia aut pudore importune afficiat. Et ideo certum peccatum potius requirat cujus confessio cum sufficienti dolore non adeo pœnitentem gravat aut tædet. »

DÉCRETS DE LA SAINTE CONGRÉGATION DES INDULGENCES.

Depuis que la collection des décrets de la S. Congrégation des Indulgences, due aux soins de Mgr Prinzivalli a paru[1], cette Congrégation a été appelée à résoudre des doutes importants et pratiques, parmi lesquels nous en choisissons quelques-uns, en y ajoutant quelques mots d'explication.

Les deux premiers concernent la matière, la couleur et la forme des Scapulaires; le troisième, l'imposition du Scapulaire faite aux enfants; le quatrième, la manière de le donner et l'inscription aux registres de la Confrérie; le cinquième, les conditions nécessaires pour gagner le privilége de la *Bulle Sabbatine;* le sixième enfin, le pouvoir des Vicaires Généraux quant à l'érection et à l'agrégation des Confréries.

I.

Deux Scapulaires avaient été imposés à plusieurs personnes : celui de N. D. du Mont Carmel et celui de l'Immaculée Conception. On avait uni les deux Scapulaires de manière à ce qu'ils fussent supportés par le même cordon. On se trompa, en les unissant, au point que les deux parties du même Scapulaire se trouvaient du même côté. Or, d'après les décisions de la S. Congrégation des Indulgences en date du 12 février 1840, pour gagner les indulgences, il est

(1) Voici le titre de l'ouvrage : *Resolutiones seu Decreta authentica S. Congregationis Indulgentiis sacrisque reliquiis præpositæ ab anno 1668, ad annum 1861 accurate collecta*, etc. Romæ 1862. Un de nos collaborateurs, M. Falise, en a donné une édition plus utile et plus complète en 1863, sous le titre : *S. Congregationis Indulgentiarum resolutiones authenticæ*. Lovan.

nécessaire qu'une partie du Scapulaire couvre la poitrine, et l'autre les épaules[1]. De là naquit le doute si ces personnes pouvaient gagner les Indulgences et quel remède il convenait d'employer à leur égard.

La S. Congrégation déclara la nullité d'un semblable Scapulaire, et demanda au Pape de valider cette imposition, grâce que Pie IX accorda. Voici le texte du décret.

MONACEN.

Presbyter quidam facultatem habens, Scapulare beatæ Mariæ Virginis de Monte Carmelo, et Scapulare cæruleum Conceptionis Immaculatæ, compluribus dedit personis. Quæ duo Scapularia ita confecta et aptata fuerant, ut ambæ partes unius Scapularis cum partibus alterius unirentur, eademque chorda jungerentur. Per errorem vero, ambo Scapularia, ita male confecta fuerunt, ut nullum constituerent determinatum Scapulare; binæ enim partes ejusdem coloris ita componebantur, ut pars pectoralis nonnisi cærulea esset, et pars quæ ad tergum descendebat nonnisi coloris tanæi, et vice versa. Unde sacerdos Franciscus de Wimmes sequentium dubiorum supplex postulat solutionem.

I. An Scapulare dictæ formæ pro utroque Scapulari valeat?

Quatenus affirmative,

II. Numquid supplendum vel emendandum sit?

Quatenus negative ad primum dubium,

III. Utrum dispensatio, an nova Scapularium distributio sit necessaria ?

IV. Quærit Orator a S. Congregatione facultatem distribuendi, si opus sit, personis de quibus supra, ambo dicta Scapularia.

S. Congregatio Indulgentiarum in generalibus comitiis habitis apud Vaticanas ædes die 29 augusti 1864. audito consultoris voto et re mature discussa, respondit :

(1) Ap. Prinzivalli, *Op cit.*, n. 496-498; Falise, *Op. cit.*, page 224. Mgr Bouvier, à la suite de son *Traité des indulgences*, donne le texte d'une autre décision, en date du 18 juin 1841, qui confirme les précédentes, et par laquelle le Souverain Pontife valide les impositions faites par le passé. *Supplément*, n. XLIX.

Ad I. Negative et ad mentem. Mens est : valere, dummodo partes cujuscumque Scapularis ita disponantur, ut una ab humeris, altera a pectore dependeat, licet omnes uno funiculo connectantur.

Ad. III. *Supplicandum SSmo pro sanatione.*

Ad. IV. *Provisum in III.*

SSmus vero D. N. Pius PP. IX, in audientia habita die 26 septembris ejusdem anni a subscripto Card. Præfecto, petitam sanationem benigne concessit, contrariis quibuscumque non obstantibus.

F. Anton. Maria Card. Panebianco, *Præfectus.*

Philippus can. Cossa, *substitutus.*

II.

Diverses réponses de la Congrégation des Indulgences avaient déterminé la matière, la couleur et la forme des Scapulaires. Le désir de se distinguer et d'innover, peut-être même l'esprit de coquetterie ont introduit dans la matière ou la forme de ces habits des changements qu'on aurait pu regarder comme substantiels, et qui, par suite, auraient fait perdre les indulgences, même à ceux qui les portaient de bonne foi. On a donc formulé quelques doutes et on les a présentés à la S. Congrégation des Indulgences.

Le scapulaire doit être en laine : c'est l'enseignement de tous les auteurs. On a demandé, en premier lieu, si cela est tellement nécessaire, qu'on ne puisse employer une autre matière, par exemple du coton, ou quelque autre étoffe semblable ?

En second lieu, on a demandé si l'étoffe de laine devait être un tissu proprement dit, ou si elle pouvait être un tricot, ou un ouvrage de broderie ?

En troisième lieu, on a demandé si l'on pouvait se servir d'un tissu de laine, de la couleur prescrite, mais auquel on a ajouté des ornements en laine, d'une couleur différente ?

En quatrième lieu, ce que l'on devrait décider, si ces ornements étaient d'une matière différente, par exemple, de soie, d'argent, d'or, etc ?

En cinquième lieu, on a demandé ce qu'il fallait penser de la nouvelle forme (ronde, ovale ou même polygone), que l'on commence à substituer à l'ancienne (carrée ou oblongue)?

Comme nous l'avons vu tout à l'heure, la S. Congrégation approuve l'usage d'unir plusieurs Scapulaires à un même cordon, pourvu qu'une partie de chaque Scapulaire couvre la poitrine, et l'autre les épaules. Au lieu d'employer plusieurs morceaux d'étoffe de couleur différente, il arrive assez souvent qu'on emploie un seul tissu sur lequel on applique des ornements de la couleur des divers Scapulaires que l'on veut porter. On a demandé enfin à la S. Congrégation ce que l'on doit penser de cette pratique?

Le consulteur, dont on avait demandé l'avis, après avoir rappelé les différents Scapulaires tant anciens que modernes, pose le principe général qui doit servir à résoudre ces différents doutes. Ce principe est le suivant : *Pour que le Scapulaire soit valide quant à sa forme matérielle, il faut et il suffit qu'il présente tout ce qui est considéré comme substantiel dans les grands Scapulaires des ordres religieux*[1]. En effet, les petits Scapulaires, dont se servent les fidèles, ne sont pas autre chose que les Scapulaires propres aux différents ordres religieux; seulement, pour la commodité des fidèles, ils sont réduits à de moindres dimensions. Ils doivent donc s'accorder avec les grands Scapulaires dans les choses substantielles, savoir la matière et la couleur.

De ce principe, le consulteur déduisait la conséquence que la laine seule doit être employée pour la confection des Scapulaires; que l'étoffe doit être un tissu proprement dit;

(1) « Ut Scapularia valida sint ratione materialis formæ requiri et sufficere, ut habeant omnia requisita substantialia, quæ inveniuntur in respectivis Scapularibus majoribus Ordinum religiosorum. » *Acta ex iis decerpta quæ apud S. Sedem geruntur in compendium redacta et illustrata*, Tom. IV, p. 101.

que les ornements ajoutés à l'étoffe de laine ne s'opposent pas à la validité du Scapulaire, s'ils ne sont que l'accessoire; que les Scapulaires doivent être oblongs et carrés; enfin que les Scapulaires dont il est question dans le dernier doute sont nuls. Voici maintenant le texte du décret.

URBIS.

DECRETUM. Ex quo parva Scapularia, quæ fideles gestare solent, in sua origine et institutione aliud non sint quam Scapularia variis ordinibus religiosis propria pro majori fidelium commoditate ad parvam formam redacta, enata sunt dubia a Rev^mo P. Procuratore generali Congregationis SS^mi Redemptoris S. Congregationi Indulgentiarum et SS. Reliquiarum proposita solvenda, quæ tam ad antiqua, quam ad recentiora Scapularia referuntur, scilicet :

I. Utrum ad Scapularia conficienda necessario et exclusive adhibenda sit *materia ex lana* vel utrum sumi etiam possit xylinum (vulgo *cotone*) aliave similis materia. Et quatenus affirmative ad primam partem, et negative ad secundam.

II. Utrum vox *Pannus*, *Panniculus*, ab auctoribus communiter usurpata, sumi debeat sensu stricto, id est de sola lanea *textura* proprie dicta (vulgo *tessuto*), vel utrum etiam intelligi possit de lanea textura reticulata (vulgo *lavoro di moglie*, *tricotage*) et de quocumque laneo opere acu picto (*ricamo*, *broderie*) adhibito tamen semper colore præscripto.

III. Utrum validum sit Scapulare ex panno laneo coloris præscripti, quod intexta vel acu picta habet *ornamenta* pariter ex lana, sed diversi coloris.

IV. Utrum validum sit Scapulare ex panno laneo coloris præscripti, quod intexta vel acu picta habet *ornamenta ex materia non lanea*, v. g. ex serico, argento, auro, etc.

V. Hucusque generalis viguit usus conficiendi Scapularia formæ oblongæ vel saltem quadratæ : nunc autem quibusdam in regionibus introducitur usus conficiendi Scapularia formæ rotundæ vel ovalis; imo et multangulæ : quæritur itaque utrum alia forma præter oblongam vel quadratam obstet validitati Scapularis.

VI. Permultis in regionibus laudabilis viget usus a S. Sede appro-

batus gestandi per modum unius plura simul inter se diversa Scapularia : quo in casu variorum Scapularium panniculi alii aliis superpositi, duobus tantum funiculis assuuntur, ita tamen ut singularium Scapularium panniculi dependeant tam a pectore quam ab humeris. Non raro autem hæc Scapularia unita sic conficiuntur, ut loco plurium panniculorum diversi coloris unicus tantum in utraque funiculorum extremitate panniculus habeatur, in quo conspicitur *ornamentum intextum vel acu pictum* ex diversis coloribus ad significanda plura diversa Scapularia : quæritur utrum hæc Scapularia sint valida.

Itaque Emi Patres in congregatione generali habita in Palatio Apostolico Vaticano die 20 julii 1868, audito prius consultoris voto rebusque mature perpensis, rescribendum esse duxerunt.

Ad I. *Affirmative ad primam partem; negative ad secundam.*

Ad II. *Affimative ad primam partem; negative ad secundam.*

Ad III. *Affirmative, dummodo ornamenta talia sint, ut color præscriptus prævaleat.*

Ad IV. *Ut in præcedenti.*

Ad V. *Nihil esse innovandum.*

Ad. VI. *Negative.*

Et facta de præmissis relatione SSmo Domino Nostro Pio Papæ IX a me infrascripto Cardinali Præfecto in audientia habita die 18 augusti 1868, Sanctitas Sua resolutionem sacræ Congregationis ratam habuit.

A. Card. BIZZARRI, *Præfectus.*

A. Colombo, *Secretarius.*

III.

Comme le dit M. Labis, dans son excellent opuscule institulé *Notices et instructions sur les Scapulaires*, « il n'y a point d'âge fixé pour être en état de recevoir le Scapulaire. Aussi nous ne saurions trop recommander la coutume qui existe dans certains pays de le faire conférer aux enfants dès leur bas âge, et de leur en faire porter même ostensiblement les couleurs. C'est une livrée qui les met sous la protection spéciale de la Mère de Dieu, et nul doute qu'elle ne leur serve au moins de préservatif et de bouclier contre les dangers corporels auxquels ils sont si exposés. Une fois

parvenus à l'âge de raison, ceux qui l'ont reçu de la sorte font bien, *pour se mettre plus sûrement en participation des indulgences*, de se le faire conférer de nouveau[1]. »

La dernière phrase de ce passage laissait planer quelque doute sur le point de savoir si, en vertu de la réception du Scapulaire dans son enfance, une personne parvenue à l'usage de raison pouvait gagner les indulgences attachées aux Scapulaires. Le doute fut soumis à la S. Congrégation par le supérieur de la maison des Missionaires de la Congrégation de Marie de la ville de Tourcoing.

Le consulteur, dont on demanda l'avis, trouva qu'on ne pouvait soulever aucun doute raisonnable à ce sujet : « Itaque censebat Consultor nullum oriri posse dubium super validitate impositionis Scapularis ; si quæ observari debent impleantur, et sufficientem esse sacri habitus impositionem de qua in precibus, ut cum parvuli ad rationis usum pervenerint, valide frui possint indulgentiis ac privilegiis, sacrum Scapulare gestantibus concessis[2]. » Voici le doute tel qu'il fut présenté et la réponse qu'il reçut.

CAMERACEN.

Cum in civitate, vulgo *Tourcoing* nuncupata, archidiœcesis Cameracensis, hoc in nonnullarum piarum matrum more positum sit, ut parvulis suis etiam rationis usum nondum adeptis, sacrum Scapulare consueto ritu imponi faciant; superior domus religiosæ Missionariorum societatis Mariæ ejusdem civitatis, de hujusmodi impositionis validitate dubitans, exquisivit : Utrum sufficiens esset isthæc Scapularis impositio, ut parvuli, cum ad rationis usum pervenerint, indulgentiis aliisque privilegiis illud gestantibus concessis, frui possint et valeant.

(1) *Instruction préliminaire*, § IV. Nous recommandons vivement à nos confrères cet opuscule, qui résume parfaitement de gros volumes écrits sur cette matière.

(2) *Acta ex iis decerpta quæ apud sanctam Sedem geruntur, etc.*, tom. I, pag. 430.

S. Congregatio in comitiis generalibus habitis apud Vaticanas ædes die 29 augusti 1864, audito consultoris voto, respondit : *Affirmative.*

Datum Romæ ex secretaria ejusdem sacræ Indulgentiarum Congregationis die 29 augusti 1864.

F. Ant. Card. PANEBIANCO, *Præfectus.*
Philippus can. Cossa, *substitutus.*

IV.

CAMERACEN.

Nonnunquam accidit, præsertim Sac. Missionum tempore, ut cum sacerdos ad id legitime deputatus Scapulare B. M. V. de Monte Carmelo, aliudve fidelibus imponit, deficiant Scapularia priusquam omnium fidelium votis satisfieri potuerit; hinc superior Domus religiosæ Missionariorum societatis Mariæ in civitate vulgo Tourcoing nuncupata, Archidiœcesis Cameracensis, humiliter supplicavit sacræ Congregationi Indulgentiis Sacrisque Reliquiis præpositæ pro sequentium dubiorum solutione.

I. Utrum unum, idemque Scapulare semel benedictum valide possit pluribus per vicem imponi, repetita solummodo super singulis receptionis, sive impositionis formula?

II. Utrum hujusmodi formula, usurpari solita in actu impositionis Scapularium, essentialis sit, ut quis Scapulare rite accepisse censeatur, jusque habeat ad indulgentias illud ferentibus concessas; an vero absque indulgentiarum dispendio possit omitti, præsertim in morbo, aliove urgenti casu?

III. Ex Indulto S. M. Gregorii XVI, sub die 30 aprilis 1838, necessarium amplius non est ad indulgentias acquirendas, ut inscribantur in confraternitatis Libro nomina Fidelium qui B. M. V. de Monte Carmelo Scapulare recipiunt; quæritur utrum idem dicendum de aliis Scapularibus a S. Sede approbatis?

Itaque Emi Patres in congregatione generali habita in Palatio Apostolico Vaticano die 20 Julii 1868, audito prius consultoris voto, rebusque mature perpensis, rescripserunt :

Ad primum. — Affirmative, ita tamen ut primum Scapulare, quod deinceps adscriptus induere debet, sit benedictum.

Ad secundum. — Tam ad primam, quam ad secundam partem, proferenda esse verba, quæ sunt substantialia, ad formam decreti hujus sac. Cong. die 24 Augusti 1844, quod sic se habet : Urbis. — An rata sit fidelium adscriptio Confraternitati B. V. de Monte Carmelo, quæ fit a sacerdotibus quidem facultatem habentibus, non servata tamen forma in Rituali et Breviario Ord. Carmelitarum descripta? Sac. Congregatio respondit : Affirmative, dummodo Sacerdotes facultatem habentes non deficiant in substantialibus, nempe in Benedictione, et impositione habitus, ac in receptione ad Confraternitatem. Ita declaravit S. C. die 24 augusti 1844.

Adt ertium. — Negative.

Et facta de præmissis relatione SSmo Domino Nostro Pio PP. IX a me infrascripto cardinali Præfecto in audientia habita die 18 augusti 1868, Sanctitas Sua resolutionem S. cong. ratam habuit.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sac. Congnis Indulgentiarum et SS. Reliquiarum die et anno ut supra.

A. Card. Bizzarri, Præfectus.

Loco † Sigilli.

A. Colombo, Secretarius.

OBSERVATIONS SUR LE DÉCRET QUI PRÉCÈDE.

Le consulteur chargé par la S. Congrégation d'exprimer son avis sur les doutes proposés, commença par rappeler que le 24 août 1844 la même Congrégation avait déclaré valide la réception du Scapulaire de N. D. du Mont Carmel, pourvu que les prêtres munis du pouvoir de le donner eussent observé les choses substantielles, qui sont la bénédiction et l'imposition du petit habit, et la réception dans la Confrérie[1]. Mais il avait soin de faire observer, relativement à cette dernière condition, que la réception d'un Scapulaire n'entraîne pas toujours l'admission dans une Confrérie ; en effet, le Scapulaire des Théatins, connu sous le nom de Scapulaire *bleu*, ou de l'Immaculée Conception, n'appartient à

(1) La teneur de ce décret a été insérée dans la réponse au second doute ci-dessus.

aucune Confrérie particulière, parce que les religieux qui ont le privilége de donner ce Scapulaire, n'ont point réuni en Confrérie les personnes pieuses qui le portent[1]. Il faut en dire autant du Scapulaire de la Passion, que les prêtres de la Congrégation de la Mission, ou de S.-Vincent de Paul, ont le privilége de bénir et d'imposer[2]. Lors donc, concluait le consulteur, que la S. Congrégation, par sa décision du 24 août 1844, a mis *la réception dans la Confrérie* parmi les conditions nécessaires à la validité de la réception du Scapulaire même, cela ne doit s'entendre que des cas où, en recevant un Scapulaire, on devient par là même membre d'une Confrérie; mais les deux autres conditions, savoir la bénédiction et l'imposition, doivent toujours être observées et regardées comme substantielles, relativement à tout Scapulaire. Le consulteur ajoutait néanmoins que, lorsque

(1) Nous ferons cependant remarquer que monsieur l'abbé Collomb est d'un autre avis, et que ses arguments ne sont pas à dédaigner. « Quelques personnes, *dit-il*, inclinaient à croire que l'inscription sur le registre n'est pas nécessaire. Mais ayant fait consulter un des premiers employés de la Congrégation des Indulgences, il a été répondu que l'inscription est nécessaire pour cette Confrérie comme pour toute autre. De plus un petit opuscule intitulé : *Parvi Scapularis cœrulei in honorem B. Mariæ V. Immaculatæ cui clerici regulares benedictionem impertiuntur, brevis notio, et indulgentiarum adnexarum catalogus.* Romæ, 1851 ; opuscule que les Théatins adressent ordinairement aux prêtres à qui ils communiquent le pouvoir d'agréger à cette Confrérie, et dont l'exactitude est par eux reconnue ; cet opuscule que j'ai consulté et suivi en tout, porte positivement qu'il faut que le nom soit inscrit sur le registre de la Confrérie : *describat nomen ejus in libro consueto.* » *Petit traité, ou Exposé clair, court et nouveau des indulgences des principales Confréries et pratiques de piété.* Tournay, 1861, pag. 300, note 1. L'auteur de l'article que nous publions étant à Rome, nous le prions de s'assurer de la chose. (*Rédaction.*)

(2) Ces deux Scapulaires sont, à notre connaissance, les seuls de ce genre. Les Scapulaires plus anciens, tels que ceux de N. D. du Mont Carmel, de la Sainte Trinité, des sept douleurs de Marie, de N. D. de la Merci, constituent autant de Confréries, dont ils sont les insignes particuliers.

plusieurs personnes à la fois désirent recevoir le Scapulaire, la formule prescrite, soit pour la bénédiction, soit pour l'imposition, peut se réciter au pluriel[1]. Venant enfin directement à l'objet du doute, il posait en principe que le rite prescrit pour la réception du Scapulaire veut que chacun de ceux qui le reçoivent ait son Scapulaire propre, qui lui est imposé après avoir été bénit, et c'est là, ajoutait-il, ce qui lui paraissait avoir toujours été observé dans la pratique, et en conséquence le mode indiqué dont le premier doute lui semblait tout à fait nouveau, et il ne le regardait pas comme valide, jusqu'à ce que le Saint-Siége, par un privilége particulier, ou une indulgente déclaration, eût autorisé à le considérer comme tel.

La S. Congrégation, ainsi qu'on l'a vu, a reconnu la validité de ce mode d'imposition du Scapulaire, et rien dans sa réponse n'indique autre chose qu'une simple déclaration doctrinale, constatant que ce mode a pu par le passé, comme il le pourra à l'avenir, être validement et légitimement employé. Elle exige seulement que le premier Scapulaire que devra prendre ensuite celui qui aura été reçu de cette

(1) Ordinairement, lorsque plusieurs personnes se présentent à la fois pour recevoir le Scapulaire, on bénit tous les Scapulaires ensemble, en récitant les oraisons au pluriel, puis on donne le Scapulaire à chaque personne en particulier, en disant au singulier les paroles prescrites : *Accipe*, etc. et enfin on les admet toutes en général à la participation des indulgences et autres priviléges, en disant une seule fois, au pluriel : *Ego vos recipio*, etc. ou autre formule d'usage. Cette pratique est conforme à une réponse donnée, en 1856, par les Carmes Déchaussés de Rome, (*S. C. Indulg. Resolut. authent.*, édit. Falise, pag. 256, ad 18). Toutefois la S. Congrégation a décidé qu'on pouvait réciter au pluriel même la formule de l'imposition du Scapulaire. Voici le texte de son décret : « Utrum in adscribendis fidelibus sodalitati sacri Scapularis liceat uti in plurali parva formula : *Accipe vir devote, etc.?* » — Resp. « Affirmative, juxta præpositam rubricam in precibus benedictionis sacri Scapularis. » *Die 5 febr. 1841, Valentinen. ad 4. Resolut. authent.*, n. 506 ; édit. cit. p. 226.

manière, soit béni ; elle n'ajoute pas que cette bénédiction doit être faite par un prêtre muni de la faculté de bénir et d'imposer le Scapulaire en question ; car c'est une chose qui va de soi et sur laquelle il ne peut y avoir de doute.

Sur le 2e doute, le consulteur rappelait que, pour chaque Scapulaire, il y avait des formules propres de bénédiction et d'imposition approuvées par le Saint Siége, et que chacun ne pouvait pas les changer à son gré ; qu'on pouvait, à la vérité, omettre les psaumes qu'il est quelquefois d'usage de réciter pour donner plus de solennité à la cérémonie[1], mais qu'on ne pouvait ni omettre ni changer les formules qui expriment précisément la bénédiction et la réception ; car tel lui semblait être le sens du décret déjà cité du 24 août 1844. Il ajoutait pourtant qu'il ne voudrait pas condamner un prêtre qui, dans un cas pressant, imposerait le Scapulaire à un malade sans autre formalité, en supposant que l'Eglise, eu égard à la gravité de la cause, et pour le bien des âmes, dispense de sa loi, comme elle fait dans des choses de plus grande importance, telles que sont les oraisons prescrites par le Rituel, dans l'administration des sacrements, outre la forme sacramentelle, oraisons qu'elle permet d'omettre lorsqu'il y a urgence à l'article de la mort. Il concluait en exprimant le désir qu'une déclaration favorable vînt sanctionner cette interprétation[2].

(1) Ce qu'on dit ici des *psaumes* s'entend également des versets et oraisons qui sont dans le même cas.

(2) Le P. Maurel enseigne aussi cette opinion : « On connait, *dit-il*, plusieurs formules de réception. Le prêtre muni des pouvoirs de bénir et de conférer le Scapulaire peut s'en servir indifféremment ; les fidèles seront toujours validement admis ; car l'essentiel, nous l'avons dit, est de *bénir* le Scapulaire et de le passer au cou de la personne, ou de *l'imposer*. Et même dans un cas pressant de maladie, ou autre, pourquoi ne pourrait-on pas recevoir une personne par la seule tradition ou imposition d'un Scapulaire bénit d'avance, sans prières formulées ? *Benedictio et impositio,* disent les décrets. » *Le chrétien*

Mais la S. Congrégation n'a pas jugé à propos de s'écarter, même pour les cas urgents, de la décision du 24 août 1844, qu'elle a confirmée et étendue à tous les Scapulaires en général, en interprétant dans ce sens qu'il faut *proférer les paroles* correspondantes aux actes que le décret cité donne comme substantiels.

Enfin, *quant au 3e doute* le consulteur, partant de la distinction qu'il avait établie, à propos du 1er doute, entre les Scapulaires qui constituent une véritable Confrérie, et ceux qui n'en forment pas une, exprimait l'avis que, pour ces derniers, l'inscription des noms n'était pas requise, mais qu'elle l'était pour les premiers, à moins que le Saint-Siége n'eût dispensé de cette condition, comme il l'a fait pour le Scapulaire de N. D. du Mont Carmel.

La S. Congrégation, adoptant cet avis, a répondu négativement à la question proposée, sans faire allusion à la distinction exprimée par le consulteur. Mais le doute parlant de l'inscription des noms sur le registre de la *Confrérie*, il est clair que la réponse doit s'entendre des Scapulaires formant une Confrérie, et non des autres. D'ailleurs la difficulté proposée consistant à savoir si la dispense de l'inscription, accordée par Grégoire XVI en faveur du Scapulaire des Carmes, pouvait s'entendre également des autres Scapulaires, la S. Congrégation répond d'une manière générale à une question proposée en termes aussi généraux, et sa réponse négative se réduit à déclarer que le décret de Grégoire XVI n'est applicable qu'au Scapulaire qui en est l'objet, et que pour les autres Scapulaires les choses restent dans le même état où elles étaient auparavant, c'est-à-dire, dans les termes du droit commun. Or on sait que, de droit commun, une des conditions requises pour appartenir à une Confrérie, c'est

éclairé sur la nature et l'usage des indulgences, pag. 190, édit. 1856. Cette opinion doit aujourd'hui être abandonnée. (*Rédaction*).

d'être inscrit sur le registre de cette Confrérie, et conséquemment lorsque la réception d'un Scapulaire entraîne l'admission dans une Confrérie, l'inscription des noms est une condition essentielle [1], tant qu'il n'y a pas eu de dérogation à la règle générale [2]. On ne peut, d'un autre côté, alléguer aucune règle de ce genre pour les Scapulaires qui ne constituent pas une Confrérie. Aussi les RR. PP. Théatins déclarent-ils expressément, en toute occasion, que les fidèles qui reçoivent le Scapulaire bleu jouissent de toutes les indulgences qui y sont attachées sans que leurs noms soient inscrits sur un registre ; l'inscription des noms, lorsqu'elle a lieu, n'a pour but que de constater les progrès de cette dévotion, qui en a fait de très-rapides, surtout depuis la définition du dogme de l'Immaculée Conception.

Le Scapulaire rouge, ou de la passion, est dans le même cas. On exige pourtant, dit le P. Maurel [3], que les noms et prénoms des personnes qui prennent ce saint habit soient inscrits, et envoyés, au moins tous les ans, au secrétariat des RR. PP. Lazaristes, à Paris, rue de Sèvres, 95. Mais ce

(1) Il paraît donc y avoir une inexactitude dans le passage suivant de l'opuscule déjà cité de M. Labis : « Cette formalité n'est cependant prescrite comme condition essentielle pour aucun des quatre Scapulaires anciens. » *Notices et instructions sur les scapulaires, chapelets, croix et médailles*, pag. 7. C'est vrai pour le Scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel, mais, comme le décide la S. Congérgation, on ne peut appliquer aux autres Scapulaires la dispense accordée par Grégoire XVI, le 30 avril 1838. *(Rédaction.)*

(2) Outre la dérogation faite d'une manière générale à cette règle, par Grégoire XVI, en ce qui regarde le Scapulaire du Mont-Carmel, les RR. PP. Ligoriens en ont obtenu une spéciale relativement aux Scapulaires de la sainte Trinité et des sept Douleurs de Marie, qu'ils peuvent donner, quand ils en ont obtenu la faculté de qui de droit, sans être obligés de faire inscrire les noms des personnes qui les ont reçus, et qui deviennent par le fait même membres des Confréries respectives auxquelles appartiennent ces Scapulaires.

(3) *Le chrétien éclairé, etc.* 13e édit., pag. 256, note.

n'est certainement pas une condition essentielle pour participer aux indulgences, et cette latitude même d'une année, laissée pour l'envoi des noms à Paris, paraît insinuer suffisamment que cette formalité, comme celle de l'inscription, n'est réclamée que dans un but analogue à celui que nous avons indiqué relativement au Scapulaire bleu.

V.

Parmi les priviléges dont peuvent jouir les membres de la Confrérie de Notre-Dame du Mont Carmel, il en est un de la plus haute importance, et que l'on nomme le privilége de la *Bulle Sabbatine*[1]. Voici en quels termes le Pape Jean XXII atteste que la sainte Vierge lui annonça ce privilége : « A commencer du jour qu'ils sortent de ce monde et s'empressent, à pas précipités, vers le purgatoire, moi leur Mère j'y descendrai gracieusement le samedi après leur décès, et je délivrerai tous ceux que je trouverai dans le purgatoire, et je les ramènerai sur la sainte montagne de la vie éternelle[2]. » Ainsi donc le privilége de la *Bulle Sabbatine* consiste dans la promesse qu'a faite la sainte Vierge de descendre en purgatoire le premier samedi après la mort des confrères du Carmel et de les en délivrer.

On a élevé des doutes sur l'authenticité de la Bulle de Jean XXII, où se trouve rapportée cette promesse. Quelle

(1) « Cette bulle est vulgairement appelée *Sabbatine,* parce qu'elle contient la promesse que la sainte Vierge a faite de retirer des feux du purgatoire, le premier samedi (*sabbat*) après leur mort, ceux qui auront été revêtus de sa sainte livrée. » *Recueil d'instructions sur la dévotion au saint Scapulaire de Notre-Dame du Mont-Carmel*, pag. 182, n. A, Gand, 1866.

(2) « Et die quo ab isto seculo recedunt, properato gradu accelerant purgatorium, ego Mater gratiose descendam Sabbato post eorum obitum, et quot inveniam in purgatorio liberabo, et eos in Montem sanctum vitæ æternæ reducam. » *Op. cit.*, p 190.

qu'opinion que l'on embrasse sur ce point [1], il n'est pas moins certain qu'il est permis de publier ce privilége. Au commencement du XVII[e] siècle, un inquisiteur portugais défendit aux carmes de parler, dans leurs prédications, du privilége de la *Bulle Sabbatine;* l'affaire fut portée à Rome, et la Congrégation du saint Office, après avoir examiné, pendant près de trois ans, avec le plus grand soin, les prérogatives du saint Scapulaire, donna, pour servir de règle de conduite, un décret, que le Pape Paul V approuva le 15 février 1613, et dont voici la teneur.

« Il est permis aux Pères Carmes de prêcher que le peuple chrétien peut croire pieusement au sujet du soulagement des âmes des frères et des confrères de Notre-Dame du Mont-Carmel, savoir que la sainte Vierge aidera de sa continuelle intercession, de ses suffrages, de ses mérites et de sa protection spéciale, après leur mort, et principalement le samedi, jour qui lui est consacré par l'Eglise, les frères et les confrères décédés dans la charité, qui auront porté l'habit (de l'Ordre, c'est-à-dire le Scapulaire) pendant leur vie, gardé la chasteté chacun selon son état, récité le petit office de la sainte Vierge, ou qui, ne sachant pas le réciter, auront observé les jeûnes de l'Eglise, et fait abstinence les mercredis et samedis, excepté quand la fête de Noël tombe un de ces jours [2]. »

(1) V. sur ce point Natalis Alexander, *Historia ecclesiastica*, Sæcul. XIII et XIV, Dissert. XI, Art. 2 ; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* Lib. IV, Part. II, Cap. IX, n. X ; *De festis*, Lib. II, cap. VI, n. 5 et seqq. ; Bouvier, *Traité des indulgences*, p. 295.

(2) « Patribus Carmelitanis permittatur prædicare, quod populus christianus possit pie credere de adjutorio animarum Fratrum et Confratrum sodalitatis Beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo, videlicet, Beatissimam Virginem animas Fratrum et Confratrum in caritate decedentium, qui in vita habitum gestaverint, et castitatem pro suo statu coluerint, officiumque parvum recitaverint, vel, si recitare nesciverint, Ecclesiæ jejunia observaverint, et feria quarta et sabbato a carnibus abstinuerint, nisi ubi in iis diebus

Les conditions pour jouir de ce privilége sont donc les trois suivantes :

1° De porter le scapulaire pendant toute sa vie. On doit le porter non-seulement le jour, mais aussi la nuit. Inutile de rappeler qu'on doit l'avoir reçu d'un prêtre dûment autorisé à le donner.

2° garder la chasteté selon son état ;

3° pour ceux qui savent lire, réciter tous les jours le petit office de la sainte Vierge.

Ceux qui sont tenus par état de réciter l'office canonial de l'Eglise ne sont astreints à aucune autre obligation ; il leur suffit de diriger leur intention à cette fin. Il en est de même pour le petit office de la sainte Vierge : l'obligation de le réciter, pour quelque raison que ce soit, supplée à l'obligation présente et en tient lieu [1].

b) Pour ceux qui ne savent pas lire, faire abstinence de viande le mercredi et samedi, excepté le jour de Noël, quand il tombe l'un de ces jours, et observer les jeûnes prescrits par l'Eglise. Celui-là enfreindrait cette condition qui mangerait de la viande les samedis entre Noël et la Purification.

Les auteurs enseignaient qu'il n'est point libre aux confrères et consœurs du saint Scapulaire de choisir entre ces obligations : ou de réciter l'office, ou de faire abstinence [2]. Ceux qui savent lire doivent nécessairement dire l'office, et ils ne sont en aucune manière obligés de s'abstenir de viande le mercredi et le samedi. Une réponse du Général des Carmes, en date du 10 mars 1856, l'avait ainsi déclaré [3]. Néanmoins

Nativitatis Domini festum inciderit, suis intercessionibus, suisque suffragiis et meritis, et speciali protectione post eorum transitum, præcipue in die sabbati (qui dies ab Ecclesia eidem B. V. dicatus est) adjuturam. Quod decretum fuit publicatum die 15 februarii 1613 in palatio S. Officii a D. Marcello Filonardo, assessore ejusdem S. Officii. » *Op. cit.*, p. 354.

(1) *Ibid.*, pag. 447.

(2) *Ibid.*, pag. 446.

(3) Falise, *Op. cit.*, pag. 239 ; *Revue théologique*, an. 1859, pag. 481 sq.

ce doute fut soumis à la S. Congrégation des Indulgences, et résolu dans le décret que nous publions. Ceux qui savent lire sont obligés de réciter l'office. Dub. I.

Les auteurs enseignaient également que, pour gagner le privilége, on devait réciter l'office selon le rit romain [1]. La S. Congrégation confirme cet enseignement, à moins que l'on ne suive un autre rit approuvé par le Saint-Siége. Dub. II.

On a demandé, en troisième lieu, si l'obligation de cet office était journalière. C'était encore l'avis des auteurs [2] que la S. Congrégation a de nouveau confirmé. Dub. III.

Enfin on lui demanda si l'on devait réciter tout l'office, ou s'il suffisait de réciter un nocturne et Laudes. Malgré l'avis du consulteur, qui voulait imposer l'obligation de l'office entier, la S. Congrégation décida qu'il suffisait de réciter un nocturne, laudes, et les autres heures. C'est conforme aux rubriques du bréviaire romain qui indique un nocturne pour chaque férie. Dub. IV. Voici le texte du décret.

URBIS.

Decretum. In constitutionibus ordinis B. M. V. de Monte Carmelo Romæ editis anno 1825 ad lucrandum privilegium *Sabbatinum* appellatum pro adscriptis Sodalitati ejusdem tituli habetur : *Litteras habentes officium saltem parvum B. M. Virginis quotidie recitare;* et in libello Instructionis anno 1840 in Urbe impresso, reperitur : *Qui sciunt legere tenentur recitare horas canonicas in officio magno vel parvo.* Ex parte itaque R^mi^ Procuratoris generalis Congregationis SS^mi^ Redemptoris suppliciter S. Congregationi Indulgentiarum et SS Reliquiarum proposita sunt resolvenda sequentia dubia.

I. Num confratres S. Scapularis, valentes officium recitare, teneantur saltem ad parvum B. V. officium persolvendum pro assequenda indulgentia sabbatina?

II. Num officium parvum recitandum sit, secundum ritum Romanum?

(1) Bouvier, *Op. cit.*, pag. 296; *Recueil d'instructions etc.*, pag. 401.

(2) Bouvier, *ibid.*; *Recueil, etc.*, pag. 400.

III. Num dictum officium parvum quotidie sit recitandum?

IV. Num totum officium parvum quotidie sit recitandum, vel unum Nocturnum cum Laudibus?

Emi PP. in congregatione generali habita in palatio apostolico Vaticano die 20 julii 1868, audito prius consultoris voto, rebusque mature perpensis, respondendum esse duxerunt.

Ad I. Affirmative, exceptis iis qui jam tenentur ad recitationem divini officii.

Ad II. Affirmative, nisi quis habeat proprium ritum a S. Sede approbatum.

Ad III. Affirmative.

Ad IV. Recitandum esse Nocturnum diei cum Laudibus et cæteras horas ejusdem officii.

Et facta de præmissis relatione SSmo D. N. Pio PP. IX a me infrascripto Card. Præfecto in audientia habita die 18 augusti 1868 Sanctitas Sua resolutionem S. Congregationis ratam habuit.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem S. Congregationis die et anno ut supra.

A. Card. Bizzarri, Præfectus.
A. Colombo Secretarius.

VI.

Une question très-intéressante et très-importante est celle de savoir jusqu'où s'étendent les pouvoirs des Vicaires Généraux en ce qui concerne l'érection et l'agrégation des confréries. Une délégation spéciale leur est-elle nécessaire pour ériger une confrérie? Cela ne rentre-t-il pas dans les pouvoirs ordinaires des Vicaires Généraux? Peuvent-ils, sans un mandat spécial, approuver les statuts des confréries? Peuvent-ils au moins validement donner les lettres testimoniales et le consentement requis par Clément VIII pour l'agrégation des confréries[1]? Enfin lorsque l'Evêque a obtenu du Saint-Siége

(1) V. Constit. *Quæcumque*, *115*, *Magnum Bullarium Romanum*, Tom. III, pag. 160; et dans Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, V° *Confraternitas*, art. I.

le pouvoir d'ériger des confréries et de leurs accorder des indulgences, le Vicaire Général peut-il user de ce pouvoir sans une délégation spéciale de l'Evêque? Le peut-il même muni de cette délégation? Voilà les doutes proposés, et résolus dans le décret que nous publions. Ce simple exposé en montre l'importance.

Dans certains diocèses, les Vicaires Généraux ne doutant pas de leurs pouvoirs, avaient érigé des confréries et en avaient approuvé les statuts; ils avaient également donné les témoignage et consentement exigés par Clément VIII pour l'agrégation des confréries. Cependant, d'après les décisions que vient de rendre la S. Congrégation des Indulgences, tous ces actes sont nuls, et entraînaient, par là même, la nullité de toutes ces confréries. C'était un grand inconvénient, auquel la S. Congrégation jugea nécessaire d'obvier, en demandant au Souverain Pontife de valider tous les actes de ce genre posés par les Vicaires Généraux ; ce que le Souverain Pontife accorda gracieusement.

On pourrait peut-être soulever un doute à l'occasion de ce dernier point : La faveur accordée par Pie IX est-elle applicable au diocèse seulement qui a proposé les questions à Rome? S'étend-elle à toute la France? Est-elle absolument générale et comprend-elle toutes les parties du monde?

Que ce privilége ne doive pas être restreint au diocèse d'Orléans, cela nous paraît évident. En effet, toutes les questions posées ne parlent que d'un Vicaire Général, et la S. Congrégation devait penser qu'il n'y en avait qu'un dans le diocèse d'Orléans, vu que cela est plus conforme au droit ou du moins à l'usage. Malgré cela, le rescrit valide les érections, agrégations, approbations de statuts faites par les Vicaires Généraux jusqu'au 18 août 1868. C'est donc quelque chose de plus général et qui dépasse les limites du diocèse d'Orléans. Dès-lors, quel motif avons-nous de le restreindre à la France? Ne serait-ce pas nous mettre en opposition avec

la 15e règle du droit in 6° *Odia restringi, et favores convenit ampliari?* Nous estimons donc que cette faveur de Pie IX doit s'appliquer au monde entier. Toutefois, comme la chose ne nous paraît pas certaine, il serait plus sûr de consulter le Saint-Siége. En attendant, voici le décret que nous avons résumé.

AURELIANEN.

SUPER FACULTATE VICARII GENERALIS QUOAD ERECTIONEM ET AGGREGATIONEM CONFRATERNITATUM.

Decretum. Etsi Vicarius Generalis, vi officii sibi generaliter commissi, expedire possit ea negotia quæ ad ordinariam Episcopi jurisdictionem spectant; nonnulla tamen exercere nequit sine speciali Episcopi mandato; ea nempe quæ vel ex jure scripto, vel ex causæ gravitate specialem commissionem requirunt. Inter hæc autem accensendam esse Confraternitatum erectionem tum docent doctores, tum inferri videbatur ex resolutione sacræ Rituum Congregationis edita die 7 octobris 1717, qua Episcopo Elboren. respondit : *Nemini licere, inconsulto Episcopo, in sua diœcesi erigere, et creare de novo confraternitates, et earum statuta confirmare; quæ omnia privative quoad alios ad Episcopum tantum pertinent in sua diœcesi.*

Præterea Vicarius Generalis non potest pariter vigore officii sui se ingerere in exequutione litterarum Apostolicarum, pro hujuscemodi indultis, si hæ fuerint Episcopo directæ; nisi potestas subdelegandi eidem facta fuerit, suumque Vicarium Generalem reipsa subdelegaverit. Id confirmatum reperitur ab hac S. Congregatione in una *Gratianopolitana* diei 24 maii 1843. « Cum enim Episcopus Gratianopolitan. ab Apostolica Sede obtinuisset præter alias facultates licentiam erigendi in sua diœcesi plures sodalitates; quæsitum fuit a S. Congregatione utrum duo Vicarii Generales ejusdem Episcopi, qui cum ipso unam personam moralem efficiebant, saltem quoad jurisdictionem ordinariam, uti possent facultatibus prædictis, scilicet, sodalitates erigendi etc. » S. Congregatio respondit : « *Indulta seu facultates de quibus in proposito dubio, etsi non cedant in propriam Episcopi utilitatem, sed in gratiam diœcesanorum, non sunt tamen de ordinaria sua potestate ad rectam necessariamque animarum sibi*

commissarum administrationem ordinata; ita ut, eo absente vel morbo laborante, sive nimiis occupationibus impedito, vices pro eo alius gerat, tamquam ab ipso legitime delegatus; sed cum sint potius favores, quos idem Episcopus ab Apostolica Sede personaliter impetraverit, tunc ab Episcopo tantum erunt fidelibus sibi creditis distribuendi, nisi in precibus Apostolicæ Sedi delatis eos expostulasset his verbis, aut similibus, nempe sive per se, vel per suos Vicarios Generales erigendi, communicandi, etc. »

Denique in constitutione Clementis VIII incip. *Quæcumque* cum præcipiatur Aggregationem Confraternitatum faciendam esse *prævio loci Ordinarii consensu et cum ejusdem litteris testimonialibus*; et præterea *statuta earumdem Confraternitatum non posse impartiri nisi ea prius ab Episcopo diœcesano examinata et pro ratione loci approbata fuerint*; in utrisque casibus venire solum Episcopum inferebatur tum ex verbis constitutionis, tum ex natura rei, ita ut Vicarius Generalis speciali ad id mandato indigeat. Per aggregationem enim confraternitas quadam nova erectione perficitur, et per statutorum traditionem, privilegiorum, indulgentiarum, aliarumque spiritualium gratiarum communicationem ad sublimiorem statum evehitur. Unde hic Ordinarii appellatione solum Episcopum designari visum est, quemadmodum in casu, de quo in Tridentina synodo *sess.* 23, *Cap.* 8, *De reform.* hisce verbis : *Unusquisque autem a proprio Episcopo ordinetur. Quod si quis ab alio ordinari petat, nullatenus id ei permittatur, nisi ejus probitas et mores, Ordinarii sui testimonio, commendentur.* Ordinarii autem nomine hic intelligi Episcopum, non vero Vicarium Generalem, nisi antea speciale mandatum ei ab Episcopo tributum fuerit, omnes tradunt doctores, ita ut Vicarius Generalis absque eo dimissoriales seu testimoniales litteras ad effectum suscipiendi ordines concedere minime possit.

Nil mirum igitur quod Vicarius Generalis Episcopi Aurelianen. quatuor sequentia dubia S. Congregationi enodanda proposuerit, nempe :

I. Cum Episcopus obtinuerit facultatem a Sede Apostolica erigendi confraternitates cum respectivis indulgentiis, potestne Vicarius Generalis id præstare absque speciali delegatione Episcopi?

II. Potestne Vicarius Generalis auctoritate ordinaria erigere confraternitates absque delegatione Episcopi, ita ut erectio sic peracta canonica sit?

III. Utrum Vicarius Generalis possit valide concedere litteras testimoniales ac consensum requisitum a Clemente VIII pro aggregatione confraternitatum ?

IV. Utrum Vicarius Generalis possit adprobare statuta confraternitatum ?

Quibus Emi Patres in comitiis generalibus habitis apud Vaticanas ædes die 20 julii 1868, audito consultoris voto, et re mature perpensa, rescribendum duxerunt :

Ad I. *Negative, nisi Episcopo subdelegandi potestas in Apostolico Indulto concessa fuerit, suumque Vicarium Generalem subdelegaverit.*

Ad II. *Negative.*

Ad III. *Negative.*

Ad IV. *Negative, et supplicandum SSmo pro sanatione.*

Et facta de præmissis relatione SS. D. N. Pio PP. IX, in audientia habita a me infrascripto Card. Præfecto die 18 augusti 1868, Sanctitas Sua resolutionem S. Congregationis approbavit, et confirmavit, et sanationem erectionum confraternitatum, et approbationem statutorum a Vicariis Generalibus usque ad totum currentem diem 18 augusti 1868 factarum, necnon Aggregationum, quæ cum litteris testimonialibus et consensu Vicariorum Generalium locum huc usque habuerunt, benigne impertita est. — Contrariis quibuscumque non obstantibus.

A Card. Bizzarri, *Præfectus.*
A. Colombo, *Secretarius.*

DÉCRET DE LA SAINTE CONGRÉGATION DES RITES.

SALTEN.

(Diocèse de la République de Buénos-Ayres.)

Die 26 Septembris 1868.

Decretum. Reverendissimus Dominus Bonaventura Rizo Episcopus Salten. Sacrorum Rituum Congregationi exposuit quod altaria Ecclesiarum diœceseos sibi commissæ, in quibus Feriâ V in Cœnâ Domini sanctissimum Eucharistiæ sacramentum asservatur, perpulchre quidem ornari soleant; attamen absque statuis, imaginibus, aliisque repræsentationibus. Verum Regulares Missionarii Ordinis Seraphici sancti Francisci in hac civitate a duobus vel tribus annis statuas et alia similia ponere cœperunt in hunc modum videlicet : Passionis Dominicæ aliquas scenas repræsentant, imagines et statuas de novo, absque Episcopi approbatione collocant, imo etiam hoc præsenti anno imaginem Domini nostri Jesu Christi in horto orantis, et Angelum ipsum confortantem posuerunt, ita tamen, ut, positis genibus, manibus ad cœlum extensis, tunica aperta et pectore discooperto et denudato, appareat, nulla habita ratione narrationis Evangelistarum, nempe S. Matth. xxiv, v. 32 usque ad 47; — S. Luc. xxii, v. 41 usque ad 47; — S. Marc. xvi, v. 35 usque ad 43; — S. Joan. xviii, v. 4 et seq.; unde accidit, ut quidam litteralis narrationis S. Evangelii veracitatem alteri cuidam libro postponerent, quod mirum non est in hisce regionibus, in quibus Bibliorum studium non multum curatur.

Judas etiam apparebat ad Dominum accedens cum cohorte in actu ipso orationis et confortationis, Apostolorum dormientium statuis longius apparentibus, ut si Dominum in actu orationis repente invenisset; quod procul dubio textui evangelico contradicit, cum juxta ipsum, Dominus Jesus, postquam oravit, discipulis annuntiaverit proditoris adventum, et processerit Judæ et cohorti in occursum. Porro hæc omnia fidem in Evangelium et litteralem SS. Evangelistarum narra-

tionem minime servant, sed potius contradicunt, cum plures, prout repræsentatum est, et non prout narratur in Evangelio, accidisse crediderint.

Accedit, quod Sanctissimum Sacramentum sub talibus statuis et arborum picturis, in quadam parvæ speluncæ specie, et super plano presbyterii collocatum sit, quin collocaretur, nec collocari possit super altare, et super eo sex candelabra, etc., juxta præscriptum Cærem. Episcoporum, Lib. 2, c. 23, n. 2, et Rubric. Missal. dicta feria V in Cœna Domini. Super dictam etiam speciem speluncæ, et super Sanctissimum Sacramentum laicus quidam conventus continuo ascendebat et deambulabat, lampades, quæ erant coram statuis, curandi gratia, coram populo circumstante.

Præterea populus magis ad statuas et picturas, quam ad Sanctissimum Sacramentum attendit, et plurimæ irreverentiæ locum habent in hisce repræsentationibus, quæ etiam usque post sanctum diem Paschæ asservantur.

Attentis expositis et scandalis, quæ occasione hujusmodi repræsentationum vitari non possunt, ab eadem Sacra Congregatione humillime postulavit solutionem sequentium dubiorum :

I. Utrum hujusmodi repræsentationes in Sacello, in quo Feria V majoris hebdomadæ reponi debet altera Hostia consecrata, tolerari possint?

II. Et quatenus negative ad primum, an Regulares ab Episcopo coerceri possint ad hujusmodi repræsentationes non faciendas ?

Quum autem hæc dubia, super quibus votum suum typis cusum exaravit alter ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris, in Ordinariis Sacrorum Rituum comitiis hodierna die ad Vaticanum habitis, retulisset Eminentissimus et Reverendissimus D. Cardinalis Aloisius Bilio, hujus Causæ Ponens constitutus, Eminentissimi et Reverendissimi Patres sacris tuendis Ritibus præpositi, omnibus mature perpensis ac consideratis, rescribendum censuerunt :

Ad I. *Usum expositum esse contrarium Cæremoniali Episcoporum et Rubricis Missalis Romani, et in casu de quo agitur, Episcopus curet illum eliminari etiam auctoritate Sacræ Rituum Congregationis.*

Ad II. *Provisum in primo.*

Atque ita rescripserunt die 26ª Septembris 1868.

CONSULTATION.

Pierre et Jeanne allaient contracter mariage dans ma paroisse. N. vient y faire opposition, s'appuyant sur des promesses, sur des faits dont la rumeur publique s'est occupée, et menace, si l'on ne tient compte de son opposition, de suivre toutes les voies de droit pour empêcher le mariage et obtenir justice. Un confrère présent me dit de passe outre et de renvoyer l'opposant plaider sa cause devant les tribunaux. Puis-je suivre ce conseil? Que dois-je faire?

Rép. Ce conseil n'est nullement à suivre. C'est ici une véritable cause matrimoniale. Or, d'après le Concile de Trente, Sess. xxiv, Can. 12, l'Eglise est seule compétente pour juger ces causes.

Voici donc ce que notre consultant aurait à faire :

1° Si les bans ne sont pas publiés, le curé doit s'abstenir de les publier ou arrêter leur publication. « Si quid obstat, ultra parochus non procedat, » dit le Rituel Romain (*De matrim.*). Les Rituels de notre pays sont plus explicites encore [1]. Il doit donc en référer à l'Evêque et attendre sa décision.

2° Si les bans sont publiés, le curé pourrait tenter d'écarter cette opposition par quelque moyen de conciliation volontairement accepté [2]; mais s'il ne peut réussir, il doit surseoir à la célébration du mariage. L'opposition doit être déférée à l'Evêque. C'est le droit commun. Elle ressort du for extérieur, où l'incompétence du curé est complète. Tout ce qui lui reste à faire, c'est d'exiger que l'acte d'opposition lui soit donné écrit et signé par l'opposant. Si celui-ci ne sait écrire, sa signature sera remplacée par celle de deux témoins : cet acte sera alors transmis à l'Evêque dont on attendra la décision . « Contradictiones matrimoniorum publicatorum, jam ut contrahantur, in scriptis tantum sunt recipiendæ, et cum contradicentis subscriptione, vel, eo scribere nesciente, cum duobus testibus. » Ainsi l'a plusieurs fois décidé la Congrégation du Concile, apud Pitton. *Const. et Decis. pro Parochis,* n° 172; et in accrenza, 2 aug. 1594, apud *Anal. Jur. Pont.*, liv. 88, pag. 639.

(1) V. les passages cités ci-dessus, page 30.

(2) Bien entendu pourvu que l'opposition ne soit pas basée sur l'allégation d'un empêchement; car alors la cause devrait toujours être portée au tribunal de l'Evêque.

DES CONFESSEURS DE RELIGIEUSES.

Nous avons donné successivement, dans les deux dernières séries de la *Revue Théologique*, plusieurs articles concernant les confesseurs de religieuses.

Après quelques considérations générales sur cette matière, nous avons indiqué le point de vue spécial sous lequel nous nous proposions de l'envisager, et l'ensemble des questions qui devraient être l'objet de notre étude. Nous les avons toutes rattachées à deux titres, dont l'un aurait pour objet le confesseur ordinaire; l'autre, le confesseur extraordinaire[1].

Abordant la première partie, nous avons commencé par montrer à qui il appartient d'approuver et de nommer les confesseurs de religieuses[2]; puis, ayant établi ou rappelé quelques principes généraux propres à guider dans l'exercice du droit d'approbation et de nomination de ces confesseurs[3], nous avons recherché quels étaient, parmi les membres du clergé, soit séculier, soit régulier, ceux qui pouvaient ou ne pouvaient pas être chargés de cet emploi[4], quel âge était requis pour en être pourvu[5], et enfin pendant combien de temps consécutif le même prêtre pouvait le remplir dans le même monastère[6].

Toutes ces questions, comme on le voit, se rapportent d'une manière plus ou moins prochaine au droit des prêtres qui doivent ou qui peuvent être confesseurs de religieuses.

(1) *Revue théologique*, série VI, pag. 341-348.
(2) § 1, *Ibid.*, pag. 348-365. (3) § 2, *Ibid.*, pag. 453-469.
(4) §§ 3 et 4, *Ibid.*, pag. 469-508.
(5) § 5, *Ibid.*, Série VII, pag. 352-393. (6) § 6, *Ibid.*, pag. 449-509.

Nous reprenons la suite de cette étude, pour laquelle nous croyons devoir continuer la série de paragraphes et de numéros commencée pour les articles déjà publiés par la *Revue Théologique*. Nous nous efforcerons de mettre dans ce travail toute la concision dont il paraîtra susceptible; nous prions toutefois le bienveillant lecteur de vouloir bien ne pas perdre de vue que, pour se faire une idée juste et précise de ces sortes de questions de droit positif, il est nécessaire de recueillir avec soin les dispositions canoniques éparses souvent dans des ouvrages plus ou moins nombreux et plus ou moins rares, de les comparer ensemble, de les expliquer les unes par les autres et de les rapprocher des interprétations dont elles ont été l'objet de la part des auteurs les plus accrédités.

L'ordre naturel des idées semblerait demander que nous traitassions maintenant de la manière dont le confesseur ordinaire de religieuses doit s'acquitter de ses importantes fonctions. Mais un grand nombre de questions qui se rattachent à cet objet rentrent dans le domaine de la théologie morale ou de la théologie ascétique, et sont par là même étrangères au but spécial que nous nous sommes proposé, lequel nous oblige, ainsi que nous l'avons déclaré dès le commencement, à nous renfermer dans le cercle des prescriptions canoniques, ou du for extérieur, sans toucher à ce qui concerne la direction spirituelle des religieuses. Nous respecterons donc ces limites, que nous nous sommes assignées. Si, comme nous ne pouvons nous dispenser de le faire, nous considérons le confesseur de religieuses dans l'administration des sacrements qui constitue la partie principale et essentielle de ses fonctions, nous nous bornerons à rappeler les règles canoniques qui doivent déterminer sa conduite extérieure dans l'exercice de ce ministère sacré. Mais avant d'en venir là, nous avons à examiner quelques questions qui concernent les relations purement temporelles

du confesseur ordinaire ou la communauté dont la direction spirituelle lui est confiée.

La première de ces questions regarde l'habitation du confesseur de religieuses : elle fera la matière du paragraphe suivant.

§ VII. De l'habitation du confesseur ordinaire de religieuses.

Décrets particuliers de la S. C. des Evêques et Réguliers. Décret général du 7 mai 1590. Faut-il l'étendre aux confesseurs appartenant au clergé séculier? Constitution Sacrosancti *et* Felici *d'Alexandre VII. Distance entre le monastère des religieuses et l'habitation du confesseur. Habitation du confesseur située dans la cour du monastère: décision de la S. C. du Concile. Usage de Rome. Conciles provinciaux de Milan et de Bologne. Résumé.*

128. L'habitation du confesseur ordinaire peut-elle être contiguë au monastère des religieuses? Un décret de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, du 13 septembre 1583, cité par Gavantus, paraît renfermer équivalemment une réponse affirmative à cette question, puisque, supposant le cas d'une pareille contiguïté, il se borne à exiger qu'il n'y ait entre l'habitation du confesseur et le monastère ni tours, ni grilles, ni portes par lesquelles on puisse aller dans l'église[1]. A ne considérer que cette décision, il semblerait qu'on pût l'entendre de l'habitation stable et permanente, tant du jour que de la nuit. Mais une décision postérieure (7 mars 1617), citée immédiatement après par le même auteur, restreint implicitement le sens de la précédente à une habitation transitoire et du jour seulement, lorsqu'elle défend d'y mettre des lits[2]. Ces deux décrets sont

(1) « In habitatione pro confessario (monialium) contigua monasterio ne sint rotæ, crates, neque januæ, quibus eatur in ecclesiam. » *Congreg. Episcop. 13 sept. 1583.* Gavant. *Manuale Episcop.*, V. *Monialium cura spiritual.*, n. 26.

(2) « Neque lecti habeantur ibi. » *ead. 7 martii 1617. Loc. cit.*, n. 27.

empruntés à Gavantus par Pellizzarius et Passerinus, qui en concluent que le confesseur de religieuses peut habiter dans une maison contiguë au monastère, pourvu qu'elle réunisse toutes les conditions que ces mêmes décrets imposent[1]. Barbosa ne mentionne que l'une de ces décisions, celle du 7 mars 1617, la seconde rapportée par Gavantus; mais il n'en indique pas moins, quoique en termes différents, toutes les dispositions que les autres auteurs donnent sous deux dates particulières, et il y ajoute une explication qui les concilie entre elles et en détermine plus clairement le sens; c'est ce qui nous engage à le citer textuellement ici. « In confessariorum, tam sæcularium quam regularium domibus rotæ, aut alia per quæ in clausuram prospicere possint, nullatenus permittantur, et quatenus reperiantur, tollantur, et muro occludantur. In eorumdem itidem confessariorum stantiis strata non retineantur, cum in eisdem dormitare, aut comedere minime liceat, præterquam in casibus in decreto impresso contentis[2].» Nous parlerons bientôt (n. 131) du décret auquel Barbosa fait ici allusion; il nous faut citer auparavant quelques décisions particulières qui semblent exiger, d'une manière absolue, que l'habitation du confesseur de religieuses soit tout à fait séparée du monastère.

129. Nicolius en rapporte d'abord une de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, qui prescrit simplement que la porte du confesseur donne sur la voie publique[3]. Mais bien-

(1) Pellizz. *Tract. de Monialib.*, cap. 10, sect. 3, subsect. 1, quær. 17, n. 187, pag. 354. Romæ 1755. Dans cette nouvelle édition, corrigée d'après les remarques de la S. Congrégation de l'Index, par le P. Jean-Fr. Montani, on a ajouté en cet endroit les dispositions de la constitution d'Alexandre VII, *Felici sacrarum Virginum*, que nous citerons plus loin (n. 136). — Passerin., *de homin. stat. et offic.*, quæst. 187, art. 1, n. 871, pag. 218, Lucæ, 1732.

(2) *Jus ecclesiasticum universum*, Lib. I, cap. 44, n. 137 et 138.

(3) « Monialium confessarii porta respondere debet in viam publicam. » 1648, 10 jan., *Flosculi*, V. *Confessarius*, n. 31.

tôt après il en cite un bon nombre d'autres que Ferraris indique également, et d'après lesquelles l'habitation du confesseur, quoiqu'elle doive être voisine du monastère, ne doit cependant pas y être attenante ou contiguë, mais en être séparée, non-seulement par les murs, mais encore par les toits[1].

130. Pignatelli rapporte textuellement, en italien, deux lettres contenant certaines recommandations faites par la même Congrégation à deux évêques. Dans l'une, datée du 13 octobre 1593, nous lisons l'avis suivant : « Votre seigneurie devra pourvoir à ce que les confesseurs ne passent pas la nuit dans des chambres contiguës aux monastères, mais dans leurs maisons et leurs couvents. Et si cela ne se peut commodément, à raison de l'éloignement des lieux, ou pour quelque autre motif légitime, qu'on leur donne une habitation séparée des murs du monastère, en ayant soin de faire murer exactement toute fenêtre qui se trouverait donner dans la clôture, et supprimer toute grille ou tour qui existerait en dehors du parloir, excepté l'ouverture de ce genre qu'on aurait besoin d'avoir dans l'église pour les sermons et pour les scrutins[2]. » Par l'autre lettre, en date du 9 août de la même année, la S. Congrégation avait ordonné à l'évêque de Reggio, de la part du souverain Pontife, de faire exécuter, non-seulement dans les monastères de religieuses qui lui étaient soumis, mais aussi dans ceux qui dépendaient des

(1) « Habitatio confessarii (monialium), licet debeat esse vicina, non tamen sit conjuncta seu contigua monasterio, sed ab eo disjuncta, non solum per parietes, sed etiam per tecta. *Sac. Congr. Episc. in Ariminen.* 22 *januar.* 1576, 19 *aug.* 1578, 2 *januar.* 1579, 22 *januar.* 1593, *in Bononien.* 3 *maii* 1593, *in Januen.* 14 *novemb.* 1603, *in Mantuana* 22 *novemb.* 1604. » Ferraris, *Biblioth. canon.*, V. *Moniales*, art. 5, n. 68.

(2) *Consult canon.* tom. 6, consult. 85, n. 201. Le diocèse de l'évêque à qui fut adressée cette lettre est désigné par l'auteur sous le nom de *Giacen.*, qui signifie peut être Jacco, en Aragon, quoique ce siége épiscopal soit communément appelé en latin *Jacensis.*

réguliers, diverses prescriptions, dont la troisième est ainsi conçue : « Que les habitations des confesseurs soient disjointes et séparées des murailles des monastères, s'ils doivent y passer la nuit ou y prendre leur repas; mais si les chambres ne doivent leur servir que de pied-à-terre (*solo per un ricevero*), on permet qu'elles soient même contiguës et attenantes au monastère, pourvu qu'il ne s'y trouve ni tour, ni fenêtre qui donne dans l'intérieur de la clôture[1]. »

Ces deux instructions servent à déterminer le sens des décisions que nous avons citées immédiatement auparavant, et nous montrent que, lorsqu'on dit que l'habitation du confesseur doit être entièrement isolée du monastère des religieuses, cela s'entend de l'appartement où le confesseur fait sa demeure ordinaire la nuit comme le jour, où il prend ses repas et son sommeil, ce qu'insinue du reste assez clairement l'expression même d'habitation, employée d'une manière absolue.

131. C'est ce qui résulte également du décret général rendu par la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, le 7 mai 1590, en vertu d'un ordre exprès de Sixte V. Ce décret, qui a sans doute servi de base aux décisions particulières que nous avons citées, interdit formellement aux confesseurs de passer la nuit dans des appartements faisant partie des monastères ou maisons de religieuses ou de sœurs, ou contigus à ces monastères ou maisons, et il ne leur permet d'y prendre leur repas du jour que dans un cas déterminé, qui même est encore sujet à diverses restrictions : « Confessariis autem similiter interdixerunt (Cardinales S. Regularium Congregationi præfecti), ne in ædibus monasterii, seu domus, vel monasterio, seu domui monialium, aut sororum contiguis pernoctent, aut alios pernoctare faciant, vel alias secum retineant, neve extra tempora gene-

(1) *Loc. cit* n. 207, 210.

ralium confessionum, (quibus soli tantum confessario refectionem diurnam accipere vix permittitur, et tunc demum videlicet cum sua habitatio, aut virorum domus, vel monasterium in quo degit, a monialium, seu sororum monasterio, vel domo nimium distat, nisi tamen, et eo casu contrarium specialiter constitutum sit), ibi nullo modo comedant, reficiantur, aut cibum sumant[1]. »

132. Les termes généraux dans lesquels est conçu ce passage du décret sembleraient s'étendre à tous les confesseurs de religieuses, même à ceux qui appartiennent au clergé séculier. Ils n'atteignent pourtant, en réalité, que ceux qui font partie d'un institut religieux. C'est ce que prouve l'ensemble même du décret, dont le but principal est d'interdire aux réguliers l'accès des monastères de religieuses. En défendant généralement à tout religieux d'aller, sans une permission expresse de la S. Congrégation, aux monastères ou maisons de religieuses ou de sœurs, tant de son ordre que d'un autre, pour leur parler ou s'entretenir avec elles, le décret excepte entre autres le confesseur ordinaire. Or le passage que nous venons de rapporter n'est qu'une sorte de restriction, ou, si l'on veut, d'explication de cette exception faite à la règle générale en faveur du confesseur; mais cette règle et l'exception dont elle est l'objet ne concernant l'une et l'autre que les réguliers, il s'ensuit évidemment qu'il ne faut non plus appliquer qu'aux réguliers la disposition spéciale qui nous occupe. D'ailleurs, immédiatement après cette disposition et l'énoncé des peines prononcées contre les infracteurs du décret, vient l'injonction faite à tous les généraux, provinciaux et autres supérieurs d'ordres monastiques et mendiants ou non mendiants, ainsi que de congrégations,

1. Apud Quaranta, *Summa Bullarii*, V. *Monasteria monialium*, pag. 348, 349; Lezana, *Summa quæstion. regular.*, tom. 4, V. *Moniales*, n. 18, pag. 417, Venet. 1646, *in fol.*, et alios.

d'intimer et de notifier ce décret à tous les monastères, maisons et couvents de leurs ordres et congrégations : ce qui démontre encore d'une manière indubitable que le décret tout entier ne regarde que les religieux, et que par là même les règlements qu'il contient touchant l'habitation des confesseurs de religieuses, n'atteignent que les confesseurs appartenant au clergé régulier.

133. Barbosa semble insinuer le contraire lorsque, dans la citation que nous lui avons empruntée ci-dessus (n. 128), il donne comme concernant également les confesseurs séculiers et réguliers l'une et l'autre des dispositions qu'il énonce, et allègue ensuite, relativemement à la dernière, le décret dont nous nous occupons. Quant à la première de ces dispositions, il ne saurait y avoir de difficulté; car il est évident que les tours et autres moyens de communication qui y sont prohibés seraient tout à fait contraires aux règles générales sur la clôture des religieuses; mais cette disposition est étrangère au décret général du 7 mai 1590. Pour ce qui est de la seconde, elle est parfaitement conforme à ce décret, si on la restreint aux confesseurs religieux; mais elle en dépasserait évidemment la portée si l'on voulait l'étendre aux confesseurs pris dans le clergé séculier. Nous devons ajouter toutefois que la pratique de la S. Congrégation semble avoir étendu par la suite à cette dernière catégorie de confesseurs les règles posées par le décret de Sixte V pour les réguliers seulement. C'est ce que donnent à penser les décisions rapportées par Nicolius (n. 129) et par Pignatelli (n. 130), dans lesquelles on ne lit rien qui en limite l'application aux seuls confesseurs réguliers. Ainsi paraît l'avoir compris Pax Jordanus, qui applique à tous les confesseurs de religieuses en général la disposition citée du décret de Sixte V[1]. Cet auteur

(1) « Confessarii non permittantur commorari in domibus monialium, vel ad cibum capiendum, nisi tempore confessionum, ex decreto I *prov. Concil.*

reproduit ensuite, d'après Gavantus, les deux autres décisions que nous avons citées plus haut (n. 128) ; mais il constate en même temps que la pratique, en beaucoup de lieux, est tout opposée. Il ne dit pas ce qu'il pense d'une telle coutume; mais elle semble trop contraire aux principes généraux touchant la clôture des religieuses, pour qu'on ne doive pas la regarder comme un véritable abus, surtout s'il s'agit de tours, de grilles ou de portes communiquant, non-seulement avec l'église, conformément au texte de Gavantus, mais avec l'intérieur même du monastère, suivant la rédaction un peu différente de Pax Jordanus[1].

134. Outre le décret général du 7 mai 1590, nous avons deux constitutions pontificales contenant des dispositions spéciales sur la matière que nous traitons. La première est la constitution en forme de bref commençant par les mots *Sacrosancti Apostolatus*, d'Alexandre VII, en date du 20 février 1658. Ces lettres apostoliques ne concernent, dans leur partie dispositive ou réglementaire, que les religieuses de la ville de Rome soumises aux réguliers, comme on le voit par le texte même et par le titre dont il est précédé dans le Bullaire romain : *Pro quiete, et utilitate Monialium Urbis Regularium curæ subjectarum;* mais elles commencent par rappeler différentes prescriptions émanées antérieurement du Saint Siége pour la paix et la bonne direction des religieuses soumises aux réguliers, sans aucune distinction de

Mediol. (V. ci-apr. n. 144) de quo Gav. *ubi sup.* n. 25. Imo vero *Sac. Congregationis*, quod exscriptum habebis supra num. 26. » (C'est le décret même de Sixte V dont nous nous occupons). Pax Jord. *Elucubr. diversæ*, lib. 7, tit. 12, n. 210, tom. 2, pag. 67, Venet. 1693.

(1) « In ejusmodi vero habitationibus pro confessariis contiguis monasterio nullæ sint rotæ, vel crates, aut januæ respondentes *intra monasterium*, vel ecclesiam ; neque habeantur ibi lecti. *Sac. Congr. Episc.* 13 *septemb.* 1684 (ou plutôt 1583, d'après Gavantus), *et* 7 *mart.* 1617. Gavant. *eod. l. nu.* 26 et 27. Sed totum oppositum practicatur multis in locis. » *Loc. cit.*

lieux. Or voici ce que nous y lisons relativement à l'habitation des confesseurs. « Alias... pro quiete, et felici directione Sanctimonialium Regularibus subjectarum provide ab hac Sancta Sede statutum fuit, ne Confessores, Superioresve cujuscumque gradus, Visitatores, eorum socii, Concionatores aliique Regulares quicumque confessionum generalium, visitationum, concionum, aliorumque exercitiorum intuitu, seu quovis alio prætextu apud earumdem monasteria, nedum pernoctare, verum neque refectionem, aut cibum sumere possent, nisi ex urgenti necessitate ab Ordinario in scriptis approbanda; et tunc quidem nonnisi in mansionibus à monasteriorum clausurâ distantibus, ac prorsus segregatis[1]. » Nous ne savons à quels décrets en particulier Alexandre VII fait ici allusion; car les prescriptions qu'il rappelle diffèrent en plusieurs points, soit du décret général de Sixte V (ci-dessus, n. 131), soit des instructions données par la S. Congrégation à l'Evêque de Reggio (n. 130). Ces différences toutefois ne sont pas essentielles, et elles tombent plutôt sur des circonstances accidentelles que sur la substance même des prescriptions dont il s'agit.

135. Après en avoir rappelé quelques autres, qui concernent toujours les religieuses soumises aux réguliers, le Souverain Pontife ajoute que ces diverses ordonnances, sous prétexte qu'elles étaient trop sévères, ne s'observaient généralement pas à Rome, et qu'il résultait de là des inconvénients de plus d'une sorte pour les religieuses; en conséquence, il renouvelle et confirme les mêmes décrets avec toutes les dispositions qu'ils contiennent, en les étendant même par des règlements nouveaux. Commençant par ce qui regarde l'objet qui nous occupe, il ordonne, sous de très-graves peines, à tous les supérieurs généraux ou locaux de quelque ord , congrégation ou institut que ce soit, qui ont des religieuses

(1) Cit. Constit § 1, *Bullarium Romanum*, tom V, pag. 262, Lugd. 1697.

confiées à leurs soins, de rappeler à leurs cloîtres, dans le terme d'un mois, les confesseurs et leurs compagnons, les prédicateurs et les autres réguliers quelconques qui avaient coutume, à quelque titre que ce fût, de passer la nuit, soit constamment, soit temporairement, auprès des monastères de religieuses existant à Rome; il ne veut pas que désormais ces supérieurs puissent permettre aux confesseurs, prédicateurs, ou autres réguliers d'habiter dans l'enceinte, ou près de l'enceinte de ces monastères, et il défend expressément à tous les réguliers, sans en excepter les supérieurs eux-mêmes, de quelque rang qu'ils soient, non-seulement de passer la nuit, ou d'habiter près des monastères, mais encore d'y prendre le repas du jour, si ce n'est dans les cas de nécessité, où il faut encore son approbation ou celle du Pontife régnant[1]. Enfin il règle l'emploi qui devra être fait des habitations

(1) « Omnibus et singulis superioribus Generalibus, Provincialibus, Abbatibus, Præpositis, et superioribus localibus dictæ Urbis, cujuscumque Ordinis, Congregationis et Instituti, tam mendicantium, quam non mendicantium, et Clericorum regularium, etiam speciali nota, et expressione dignis, quibus Sanctimonialium cura incumbit, sub privationis Vocis tam activæ, quam passivæ, necnon eorum officiorum, et dignitatum, ac inhabilitatis ad ea amplius obtinenda pœnis eo ipso incurrendis, adversus quas nemo nisi a Nobis, et Romano Pontifice pro tempore existente reintegrari valeat, Apostolica auctoritate tenore præsentium mandamus, et præcipimus, ut intra terminum unius mensis a die publicationis earumdem præsentium computandum, Confessores, eorumque socios, Concionatores, et alios quoscumque Regulares apud Monasteria Sanctimonialium in eadem Urbe existentia, vel continue, vel ad tempus quocumque titulo pernoctare solitos, ad claustra revocare debeant, neque de cætero amplius permittant eosdem, seu alios Regulares intra, seu prope septa Monasteriorum hujusmodi habitare, idque etiam sub eisdem pœnis præstare, et observare teneantur ipsimet superiores supra nominati aliique pro tempore eorum successores, cujuscumque gradus fuerint : quibus omnibus expressè prohibemus nedum apud Monasteria prædicta pernoctare, aut degere, verum etiam ne diurnam quidem refectionem sumere, præterquam in casibus necessitatis, a Nobis, et pro tempore existente Romano Pontifice approbandæ. » *Ibid.* n. 2, pag. 263, col. 1.

alors existantes auprès des monastères de religieuses, pour l'usage des religieux en question, et il défend d'en adopter, construire ou acheter de semblables à l'avenir[1].

136. Le même pontife Alexandre VII reproduit en termes presque identiques, les divers règlements que nous venons de rapporter, dans sa constitution *Felici Sacrarum Virginum*, du 20 octobre 1664, qui concerne encore, comme la précédente, les monastères de religieuses soumises aux réguliers, mais avec plus d'étendue quant aux lieux où elle est obligatoire ; car elle est adressée à tous les supérieurs réguliers chargés, de quelque manière que ce soit, du soin et du gouvernement de monastères de religieuses dans toute l'Italie et les îles adjacentes. Deux mois sont donnés à ces supérieurs pour faire exécuter les prescriptions du Saint-Siége, et, en cas de négligence de leur part, les Ordinaires des lieux sont chargés d'y suppléer en qualité de délégués apostoliques.[2] Prévoyant toutefois le cas d'une trop grande distance entre le monastère des

(1) *Ibid.*, n. 4.

(2) « Insuper districte præcipimus memoratis superioribus regularibus, ut infra terminum duorum mensium a publicatione præsentis Constitutionis computandorum, revocent ad claustra confessores, eorumque socios, concionatores, et alios quoscumque regulares apud monasteria sanctimonialium, vel assidue, vel ad tempus quocumque titulo pernoctare solitos : Neve permittant eosdem, seu alios regulares, intra, seu prope septa monasteriorum hujusmodi habitare, vel commorari ;quin etiam infra eumdem terminum quascumque cellas, mansiones, seu cubicula prope monasteria prædicta ad usum memoratorum regularium existentia, si clausuræ monasteriorum earumdem monialium contigua sint, eidem clausuræ includi, vel dirui omnino faciant : si vero extra septa, vendi, pretiumque in monasterii utilitatem converti: nec in posterum alia similia aptari, ædificari, aut emi permittant. Quod si infra dictum terminum superiores regulares præmissa cum effectu non adimpleverint, teneatur Ordinarius loci tanquam Sedis Apostolicæ delegatus illa adimplere, et omnino exequi, etiam invocato, si opus fuerit, brachio sæcularis auxilio. » Cit. Constit. n. 6, *Bullar. Rom.*, tom. cit., pag. 400, col. 1.

religieuses et celui des réguliers à qui elles sont soumises, le Souverain Pontife en fait l'objet d'une exception à la règle générale qu'il a posée. Si l'un de ces monastères est situé dans l'enceinte de la ville et l'autre en dehors, il est permis d'avoir ou de louer une habitation spéciale à l'usage du confesseur, pourvu qu'elle ne soit point unie ou contiguë au monastère des religieuses, mais qu'elle en soit complétement séparée, non-seulement par les murs, mais aussi par les toits. Si l'un et l'autre monastère se trouvent en dedans des murs, mais à une grande distance l'un de l'autre, au jugement de l'Evêque, on pourra encore avoir ou louer pour le confesseur une habitation distincte et séparée du monastère des religieuses par une distance qui devra être reconnue et approuvée par l'Evêque. Il est défendu toutefois à tous les réguliers, fussent-ils même supérieurs, excepté le confesseur et son compagnon, de passer la nuit dans ces sortes d'habitations, situées soit en dedans, soit en dehors des murs[1].

137. C'est à l'Evêque, ainsi qu'on vient de le voir, qu'il appartient de juger si le monastère des religieux et celui du confesseur sont assez éloignés l'un de l'autre pour que le confesseur puisse être autorisé à demeurer avec un compagnon, dans une maison voisine, mais toutefois distincte

(1) « Verumtamen si monasterium sanctimonialium sit extra mœnia urbis, vel oppidi, et monasterium regularium virorum, quibus moniales sunt subjectæ, sit intra dicta mœnia, vel è converso, habeantur, vel conducantur, si commode fieri possit, mansiones ad usum confessoris, quæ non sint conjunctæ, seu contiguæ ipsi monasterio monialium, sed ab eo penitus disjunctæ, non solum per parietes, sed etiam per tecta : sin autem utrumque monasterium sit intra mœnia, et unum ab altero Episcopi judicio multum distans, tunc habeantur, vel conducantur hujusmodi mansiones, ut supra distinctæ, et separatæ a monasterio monialium distantia ab ipso Episcopo recognoscenda, et approbanda ; ita tamen ut in mansionibus confessoris, sive intra, sive extra mœnia constitutis, excepto ipso confessore cum suo socio, alii regulares, etiamsi superiores sint, minime pernoctent. » *Ibid.*, n. 7.

et entièrement séparée du monastère des religieuses. Nous ne trouvons nulle part aucune règle plus précise relativement à la distance dont il s'agit. Peut-être pourrait-on appliquer à ce cas l'opinion de Novarius touchant la distance requise par le decret général du 7 mai 1590, entre le monastère des religieuses et la résidence du confesseur, pour que celui-ci puisse, dans le temps des confessions générales, prendre ses repas dans quelque appartement contigu au monastère des religieuses (ci-dess. n. 131). Cet auteur pense que, dans ce cas, l'intervalle d'un mille (environ le tiers d'une lieue française) est une distance suffisante, et même qu'un demi-mille peut quelquefois être considéré comme une grande distance, à raison de l'âge ou de la mauvaise santé du confesseur[1]. Au reste, cette question de la distance n'a d'application que lorsque le monastère des religieuses et celui auquel appartient le confesseur sont situés dans l'enceinte de la même localité; car si l'un se trouve en dedans et l'autre en dehors des murs, la constitution pontificale n'exige aucune information sur la distance pour que le confesseur puisse avoir un logement spécial dans le voisinage des religieuses; mais, ce qui est surtout à remarquer, elle veut que, dans tous les cas, ce logement soit entièrement isolé du monastère des sœurs.

138. C'est ce qu'exigeaient déjà les décrets de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers que nous avons cités plus haut (n. 129 et 130) et ceux que rappelle Alexandre VII lui-même au commencement de sa constitution *Sacrosancti* (n. 134). Une question proposée à la S. Congrégation du

(1) « Nimiamque distantiam esse judico, quando est intervallum unius milliarii, imo aliquando attenta ætate, vel indispositione confessariorum, qui ut plurimum eliguntur senio confecti, dimidium milliare videtur inducere magnam distantiam, et consequenter tempore confessionum generalium possent ibidem prandium sumere absque incursu pœnarum. » *Summa Bullarum*, Commentar. 40, n. 5, p. 294, Romæ, 1677, in-fol.

Concile en 1663, c'est-à-dire un an et demi environ avant la publication de la constitution *Felici Sacrarum Virginum*, nous montre toutefois qu'en Italie même cette règle n'était pas universellement observée, ni même regardée comme certaine. L'Archevêque d'Urbin à l'occasion de sa visite *ad Limina*, consulta la S. Congrégation sur différents doutes, dont le 14e était ainsi formulé : « An confessarius regularis ordinis S. Francisci strictioris observantiæ possit cum socio permanere de die et de nocte in hospitio *contiguo* monasterio monialium S. Claræ exempto a jurisdictione Ordinarii, ad effectum audiendi confessionem monialium, stante quod monasterium eorumdem regularium distet a civitate, ubi est monasterium monialium ultra medium milliare ; et an idem confessarius possit etiam de nocte retinere claves ecclesiæ dicti monasterii, ita ut ad libitum etiam de nocte possit in eam ingredi. » La S. Congrégation ne crut pas devoir résoudre elle-même la question, qu'elle préféra renvoyer à celle des Evêques et Réguliers par cette réponse : « Ad XIV censuit, remittendum ad S. Congregationem Episcoporum et Regularium.[1] » Nous ne savons pas quelle fut la décision de cette dernière Congrégation ; mais ce que nous avons rapporté précédemment de ses décisions antérieures ne permet pas de douter qu'elle n'ait répondu négativement au doute proposé, si l'affaire lui fut réellement déférée par la partie intéressée.

139. La S. Congrégation du Concile ne s'est pas toujours abstenue de répondre directement aux doutes qui lui étaient soumis sur cette matière. Nous trouvons, en effet, dans le

(1) *Urbinaten. Visitationis SS. Liminum*, 10 *martii* 1663, lib. 23 *Decretorum*, fol. 454 *verso* et 458 *verso*. Zamboni, *Collectio declarationum S. C. Concilii*, V° *Confessarius*, n. 3, n. 8, et V° *Congregatio*, n. 2, n. 6, a omis, dans l'exposé du cas, les mots *ultra medium milliare*, qui pourtant n'étaient pas superflus.

recueil authentique de ses décisions une cause relative à l'habitation des confesseurs réguliers de religieuses, avec la solution formelle de la difficulté. Le visiteur du patriarcat de Lisbonne avait défendu, par une ordonnance de visite, aux confesseurs réguliers d'habiter des appartements situés dans les cours des monastères de religieuses soumises à leur juridiction, lesquelles cours étaient entourées de murs et contiguës aux monastères, et avaient une porte qui se fermait. Les religieux de l'Ordre de S.-François appelèrent de ce décret à la S. Congrégation du Concile près de laquelle le visiteur du patriarcat insista de son côté pour qu'il fût mis à exécution. Le procureur général des Franciscains, consulté suivant l'usage, exprima d'abord l'avis que la constitution d'Alexandre VII (*Felici, etc.*) n'obligeait pas hors de l'Italie, mais il ajouta que s'il y avait, dans la proximité des appartements en question, quelque chose de préjudiciable à la clôture des religieuses, il verrait avec satisfaction qu'on y apportât un remède efficace. La cause fut préparée pour la Congrégation du 22 novembre 1721, où elle devait être proposée en ces termes : « An liceat confessariis regularibus monialium iisdem subjectarum habitare in mansionibus sitis in atriis monasteriorum muro circumvallatis, et quæ sunt contigua monasteriis, et habent portam, quæ clauditur in casu, etc. » Mais la question ne fut pas discutée ce jour-là, et elle resta indécise jusqu'au 17 septembre 1722, où elle fut résolue par le rescrit : *Negative*[1].

140. De cette décision de la S. Congrégation du Concile, nous pouvons conclure que, si la constitution *Felici Sacrarum Virginum* n'oblige pas directement et par elle-même hors de l'Italie et des îles adjacentes, les règles qu'elle pose peuvent néanmoins être d'une obligation plus étendue en

(1) *Ulixbonen. Occidentalis*, 22 *nov.* 1721 et 17 *sept.* 1722, *Thesaur. resolut. S. C. C.*, tom. 2, p. 104 et 230, Urbini, 1739.

vertu des principes généraux touchant la clôture des religieuses. Au reste, l'exposé de la cause ne nous permet pas de dire avec certitude en quoi précisément les habitations dont il s'agissait pouvaient se trouver en opposition avec cette constitution pontificale : si c'était parce que les monastères des religieuses n'étaient pas situés à une distance suffisante de celui des confesseurs pour que ceux-ci pussent avoir une habitation spéciale auprès des monastères des religieuses, ou plutôt parce que les maisons affectées à la demeure des confesseurs étaient non-seulement situées dans les cours des monastères, mais encore contiguës aux monastères mêmes, ou enfin simplement parce que l'Ordinaire, usant du droit qui lui appartient sur ces matières, avait jugé que ces maisons n'étaient pas séparées des monastères par une distance suffisante.

141. Quoi qu'il en soit, Gaudentius de Gênes soutient que, nonobstant la décision de la S. Congrégation du Concile que nous venons de rapporter, l'appartement du confesseur ordinaire de religieuses peut licitement être situé dans une cour du monastère fermant à clef pendant la nuit, pourvu qu'il soit totalement séparé du monastère même. Il fonde cette opinion sur l'expérience, et en particulier sur deux faits, dont l'un, dit-il, est à la portée de tout le monde dans la ville de Rome, et l'autre est indiqué par le cardinal Pétra comme existant à Naples. Citons d'abord les propres expressions de notre auteur, nous ferons ensuite quelques observations.

Après avoir rappelé les prescriptions d'Alexandre VII, dans sa constitution *Felici Sacrarum Virginum,* ainsi que la décision prise par la S. Congrégation du Concile le 17 septembre 1722, Gaudentius ajoute : « Quamvis experientia doceat, quod quando domus confessarii, intus atrium monasterii clave obserandi de nocte sit totaliter a monasterio ipso sejuncta , illamet permittatur. Ut videre quis potest circa

monasterium inter alia Sanctorum Cosmæ et Damiani trans Tyberim in Urbe sub regimine Patrum de Observantia, et notat pariter Cardinalis Petra quantum ad Regium monasterium Sanctæ Claræ Neapolis, cui contiguum est unitumque vix parietibus segregantibus monasterium etiam Fratrum de Observantia Reformatorum, ubi, et Confessarii et alii Officiales monialibus inservientes, de die ac de nocte demorantur, est; Ad constit. 2 Bonifacii VIII, n. 9, tom. 3[1]. »

142. Les choses ne sont plus aujourd'hui, au monastère des saints Côme et Damien de Rome, dans le même état que du temps de Gaudentius de Gênes; mais le changement qui s'y est opéré est loin d'ôter de sa force à l'observation de cet auteur. En effet, ce monastère est précédé d'une cour entourée de murs, qui reste ouverte pendant le jour, et fermée pendant la nuit. L'habitation du confesseur était autrefois dans cette cour près de la porte extérieure, et entièrement séparée du monastère des religieuses. Après la Révolution française, cette habitation ne se trouva plus en état d'être affectée à son ancien usage. Pour éviter les frais de construction qui auraient été nécessaires pour la remettre dans un état convenable, on crut devoir distraire du monastère même des religieuses un appartement pour le confesseur ordinaire et pour le frère lai qui l'accompagne. Un double mur fut élevé entre cette nouvelle habitation et la partie du monastère réservée aux religieuses, pour les isoler l'une de l'autre, en les laissant pourtant unies par le même toit, mais sans aucune autre sorte de communication, si ce n'est une sonnette au moyen de laquelle les sœurs peuvent, en cas de nécessité urgente, avertir le confesseur que quel-

(1) *De Visitatione, etc.*, cap. 7, dubit. 21, sect. 2, n. 12, tom. 2, p. 474, col. 2, Romæ 1793 L'auteur donne faussement, sous la rubrique de Bologne, *Bononien.*, la décision de la cause de Lisbonne, *Ulixbonen ..*, du 17 sept. 1722.

qu'une d'elles a besoin de son ministère. On ne peut douter que les choses n'aient été disposées ainsi en vertu d'une autorisation spéciale du Saint-Siége, et conséquemment il ne faudrait pas regarder ce fait exceptionnel comme un modèle qu'il fût généralement permis d'imiter.

Mais il existe à Rome un autre monastère de religieuses soumises aux Franciscains de l'Observance, où l'on voit encore aujourd'hui, relativement à l'habitation du confesseur ordinaire, les mêmes dispositions que Gaudentius de Gènes dit avoir existé de son temps au monastère des SS. Côme et Damien : c'est celui de S. Laurent *in Panisperna*, sur le mont Esquilin. En avant de l'église et du monastère se trouve une cour ouverte le jour et fermée la nuit, dans laquelle est située la demeure du confesseur. Tel est même, assure-t-on, l'usage communément reçu à Rome, lorsque le confesseur régulier ne réside pas dans son propre couvent, mais dans une maison spéciale, voisine du monastère qu'il dirige.

143. Le second exemple allégué par Gaudentius de Gênes, d'après le cardinal Pétra, ne va pas aussi bien à la question que celui dont la citation lui appartient tout entière. En effet, le savant commentateur des constitutions apostoliques ne dit point que l'habitation contiguë au monastère de Sainte-Claire, à Naples, qui, selon Gaudentius de Gênes, servait de demeure au confesseur, fût située dans la cour de ce monastère. Mais de plus, en nous reportant à l'endroit du cardinal Pétra auquel renvoie le canoniste franciscain, nous remarquons que ce dernier n'a pas rendu exactement, ni d'une manière assez complète la pensée et l'enseignement de l'éminent auteur. Le cardinal Pétra ne dit point que le monastère des Mineurs Réformés dont il parle servît à loger le confesseur des religieuses du monastère voisin ; il dit au contraire qu'on y plaçait seulement les Pères des provinces étrangères, en prenant les plus grandes précau-

tions possibles pour éviter toute familiarité avec les religieuses, et il termine par une observation qui mérite une attention particulière : c'est que, malgré la vigilance extrême des supérieurs à prévenir les scandales auxquels aurait pu donner lieu une semblable proximité, on ne doit pas introduire ailleurs un pareil usage, mais qu'il faut s'en tenir strictement, en cette matière, à la rigueur des saints canons.[1] Il convient, du reste, de remarquer que le cardinal Pétra ne s'occupe pas spécialement, en cet endroit, de l'habitation des confesseurs de religieuses, mais seulement des règles canoniques qui défendent, en général, que les monastères des religieuses soient construits près de ceux des religieux, et c'est par conséquent de ces règles générales qu'il faut entendre la réflexion qui termine le passage que nous venons de citer.

144. Ces règles étaient trop importantes pour que saint Charles n'en exigeât pas l'observation rigoureuse. Aussi voyons-nous, dans les *Actes de l'Eglise de Milan*, un décret qui interdit la construction de monastères de religieuses près des maisons de réguliers[2]. De plus, le saint et vigilant

(1) « Videmus in aliquibus locis monasteria monialium, et regularium ejusdem ordinis, vel alterius, esse propinqua ; imo Neapoli adest insigne monasterium S. Claræ Ordinis Minorum, quod gubernatur a PP. Minoribus Reformatis, qui habent monasterium proximum illi monialium, et in eo collocantur tantum Patres exterarum provinciarum, ut modo majori, quo possit, evitetur familiaritas cum monialibus ; et licet ob summam vigilantiam superiorum scandala vitentur, ex quo talis proximitas permittitur, non tamen debet introduci alibi, sed vere stricte in hac materia servandus est rigor sacrorum canonum. » *Commentaria ad constit. apostolic.*, Constit. 2 Bonifacii VIII, n. 9, tom. 3, p. 512, Romæ 1708.

(2) « Regulares viri in posterum, ne in ea loca migrent ; neve areas, monasteriis monialium proximas ædificandi causa emant, unde monialium aspectus fieri possit. Moniales item monasteriorum ædificatione vicina regularium virorum ædibus, aut iis locis, unde ipsæ ab illis inspici possint, in posterum prohibemus. » *Concil. provinc. I*, tit. *de clausura*, etc. *Act. Eccles. Mediol.* pars 1, p. 43, col. 2, Patavii, 1754.

archevêque exigeait que les hospices ou appartements dépendant des monastères de religieuses où des personnes étrangères étaient quelquefois admises, à cause d'une nécessité pressante, à prendre leur repos ou à passer la nuit, n'eussent pas la moindre vue dans l'intérieur de ces monastères, et qu'ils en fussent entièrement séparés, ainsi que toute autre maison, même par les toits.[1] Il défendait de recevoir dans ces appartements aucun homme de quelque état que ce fût, soit laïque, soit ecclésiastique, à l'exception du confesseur, auquel toutefois il n'était permis de s'y arrêter que dans le cas d'une urgente nécessité.[2] Le sens et la portée de ces dernières expressions, empruntées au quatrième concile provincial de Milan, ressortent, ce semble, des dispositions corrélatives du premier concile provincial, qui permet au confesseur de prendre ses repas dans ces sortes d'appartements les jours où il est occupé à entendre les confessions des religieuses.[3] Il est à remarquer toutefois que dans un autre endroit, où les mêmes règlements sont reproduits en langue vulgaire, le paragraphe correspondant à celui que nous venons d'indiquer, ajoute au cas exprimé dans le texte latin celui d'une nécessité urgente, *e per*

(1) « Ne in locis ad hospitii usum exstructis, quæ foresteriæ nominantur, ubi interdum ob urgentem necessitatem aut cibus capitur, aut dormitur, fenestræ ullæ, ne exiguæ quidem, insint, quæ in monasterium spectent. — Tecta hospitii, et aliarum cujusvis generis domorum, a monasterii tectis ut separata penitus ac valde disjuncta sint, curetur omnino. » *Concil. provinc.* 4, tit. *de Monialibus, act.* pars 1, p. 164, col. 2.

(2) « Neminem cujusvis status vel conditionis hominem, neque laicum, neque ecclesiasticum, in ullo quovis monasterio monialium hospitiis illis, quas foresterias dicunt, excipi, aut ad ea sive in urbe sive in diœcesi diversari liceat, excepto confessario sacerdote, cui aliquando ob urgentem necessitatem id conceditur. » *Ibid.* p. 165, col. 2.

(3) « Confessores in monasteriorum locis, quos foresterias vocant, cibi capiendi causa ne morentur, nisi confessionis tempore. » *Concil provinc.* 1, tit. *de Concionat. confessor., etc. loc. cit.*, p. 46, col. 1.

qualche urgente necessità [1]. Pour ce qui est de passer la nuit dans ces habitations, le confesseur, d'après saint Charles, ne peut le faire que lorsque quelque religieuse est en danger de mort, ou que son propre domicile est éloigné du monastère.[2] Enfin le saint cardinal ne permet à aucun confesseur, tant séculier que régulier, d'habiter constamment dans ces hôtelleries et dans des appartements dépendant des monastères de religieuses, ni d'y vivre aux frais de celles-ci; si l'on couche dans des lieux qui touchent le monastère, il ne doit s'y trouver ni fenêtres ni tours; et s'il en existe, on doit les boucher sans délai, afin que les religieuses ne puissent ni voir ni entendre rien de ce qui se fait ou se dit dans ces lieux.[3]

145. Cette dernière disposition, qui suppose le cas où le confesseur passe la nuit dans un logement contigu au monastère des religieuses, semble contraire à celle que nous avons rapportée un peu plus haut (n. 144); d'après laquelle les toits de l'hôtellerie et de toute autre maison doivent être entièrement séparés de ceux du monastère. Peut-être le décret que nous avons cité en dernier lieu a-t-il été modifié, en effet, par celui que l'ordre des matières nous a fait rapporter le premier, mais qui est en réalité d'une date postérieure. Il serait aisé toutefois de concilier

(1) *Regole appartenenti alle monache*. tit. *de' Predicatori, Confessori*, etc. *Act*. pars 5, p. 809, col. 2.

(2) « Neque tum etiam ibi noctu cubent, nisi cum alicui ex monialium numero mors instaret, ut præsto esse possint administrandis sacramentis, et reliquis pietatis officiis ; aut cum propinquum monasterio domicilium non habent, ut in multis monasteriis, quæ sunt in diœcesi. » *Concil. prov*. 1, tit. *de Concionator., confessor.*, etc. *Act*. pars 1, p. 46, col. 1.

(3) « Nemini autem confessori sæculari, aut regulari assidue habitare liceat foris in foresteriis, et ædibus monialium, aut earum sumptibus ibi vivere ; nec, si in iis locis dormitur quæ monasterium attingunt, fenestræ aut rotæ sint ; et si sunt, statim muro obstruantur, ut nihil a monialibus, quod in eo loco agatur aut dicatur, aspici, aut audiri possit. » *Ibid*.

ces deux décrets en disant que les expressions *monasterium attingunt*, qui se lisent dans le texte latin de celui par lequel nous avons terminé nos citations, s'entendent, non d'une contiguïté immédiate des appartements dont il s'agit avec ceux qu'occupent les religieuses, mais d'une connexité avec quelque autre partie du monastère, telle que cours ou jardins, réservée à l'usage exclusif des sœurs, et d'où elles pourraient voir ce qui se passerait dans les logements en question, s'il s'y trouvait quelqu'une des voies de communication qui sont interdites par le décret.

C'est peut-être aussi dans ce sens qu'il faut interpréter la disposition suivante du premier concile provincial de Bologne, célébré par le cardinal Paléotto, premier archevèque de ce siége érigé en métropole[1] : « Si quæ etiam crates erunt in cubiculis confessariorum, omnino eas amoveri præcipit nostra synodus, et nullatenus permitti[2]. » Il s'agit évidemment, dans ce passage, extrait d'un décret concernant la clôture, de grilles établissant quelque sorte de communication entre les appartements des confesseurs et les monastères de religieuses, ce qui suppose du moins une très-grande proximité, sinon une contiguïté véritable. Or le concile de Bologne ne condamne pas ce rapprochement ; il se borne à interdire toute communication au moyen de grilles. Du reste, la concision des termes de ce règlement ne permet pas de dire avec certitude si les appartements qui en sont l'objet servaient d'habitation permanente aux confesseurs, ou seulement de demeure transitoire, comme ceux dont parlent les conciles de Milan.

146. Mais ce n'est pas dans les conciles provinciaux, quelque respectables qu'ils soient d'ailleurs, que nous pou-

(1) V. Benoît XIV, *De Synodo diœcesana*, Lib. IV, cap 8, n. 4 ; Lib. X, cap. 8, n. 5.

(2) *Archiepiscopale Bononiense*, Part. IV, pag. 264, Romæ, 1594.

vous trouver ce qui est d'une obligation universelle; c'est dans les prescriptions émanées du Saint Siége. Nous avons recueilli avec soin toutes celles que nous avons pu trouver relativement à la matière qui nous occupe, et il ne nous reste plus, pour terminer ce paragraphe, qu'à les résumer en peu de mots.

Remarquons d'abord que celles de ces prescriptions qu'on doit regarder comme vraiment authentiques, et dont nous avons le texte formel, sont toutes relatives aux confesseurs appartenant au clergé régulier, et que, des deux constitutions d'Alexandre VII relatives à notre sujet, l'une(*Sacrosancti Apostolatus*, ci-dessus, n° 134, 135) ne regarde que les monastères de Rome soumis aux réguliers, et l'autre (*Felici sacrarum Virginum*, ci-dessus, n° 136) ne concerne que les monastères du même genre situés dans l'Italie et les îles adjacentes.

Or, d'après le décret général du 7 mai 1590, les confesseurs réguliers ne peuvent passer la nuit dans des appartements faisant partie des monastères de religieuses ou contigus aux monastères; ils ne peuvent même y prendre leurs repas que les jours où ils sont occupés à entendre les confessions de toute la communauté, et encore cette permission est-elle soumise à certaines restrictions (n. 131). Alexandre VII, en défendant, à son tour, que les confesseurs réguliers habitassent, hors de leurs couvents, dans quelque maison voisine du monastère de religieuses confié à leur direction, excepta le cas où leur couvent serait trop éloigné de ce monastère; mais, dans ce cas-là même, il voulut toujours que l'habitation du confesseur fût entièrement séparée du monastère des religieuses (n° 136. Cfr. n° 137). Une décision postérieure de la S. Congrégation du Concile porte que les confesseurs ne peuvent pas habiter des appartements situés dans les cours des monastères entourées de murs, contiguës aux monastères mêmes et fermées par une porte (n° 139); mais l'usage contraire, qui existe particulièrement à Rome, permet de pen-

ser que cette déclaration ne doit rigoureusement s'entendre que des habitations qui seraient, non-seulement situées dans les cours des monastères, mais encore contiguës à ces monastères (nos 141, 142).

Relativement aux confesseurs ordinaires qui appartiennent au clergé séculier, nous n'avons pas de décrets apostoliques aussi positifs que ceux dont nous venons de rappeler la substance, mais les décisions particulières citées par les auteurs ne laissent guère lieu de douter que la maxime générale reçue par le Saint Siége ne soit, que l'habitation, où le confesseur ordinaire de religieuses, quel qu'il soit, fait sa demeure constante, de jour et de nuit, doit être entièrement séparée des murs du monastère des religieuses, et sans aucune sorte de communication avec l'intérieur de la clôture (nos 128, 129, 130, 133).

SUR QUELQUES DÉCRETS RÉCENTS DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES.

SOMMAIRE. — I. Commémoraison des apôtres et des martyrs aux fêtes de S. Pierre, et de S. Etienne. Usage de la Belgique fondé sur le Bref de Clément XIV. Décision en sens opposé. Sa valeur. II. Deux génuflexions requises après la distribution de la sainte communion. Remarques sur plusieurs règles qui sont négligées dans cette fonction sacrée. III. Quand la communion peut être donnée en noir. Usage du violet aux messes des morts. Authenticité du décret de 1670. Décret général du 27 juin 1868.

Il vient de sortir des presses de la Propagande à Rome, un nouvel appendix au recueil de Gardellini. Ce supplément comprend un choix des décisions portées par la Congrégation des Rites, depuis la fin d'août 1856 jusque fin août 1867. Sur cette période de onze années, on doit naturellement rencontrer, et de fait nous trouvons un certain nombre de décrets fort importants. Notre intention est de les faire connaître successivement à nos lecteurs, en les accompagnant toutefois de commentaires pour en faire mieux saisir le sens et la portée.

I. En Belgique, on n'a jamais eu de doute sur la place que devait occuper la commémoraison des saints martyrs à la fête de S. Etienne, et celle de tous les Apôtres à la solennité de S. Pierre et S. Paul. Cette commémoraison spéciale a toujours été considérée comme privilégiée, au point que dans quelques cartabelles de ce pays, la fête et la commémoraison sont annoncées au même titre et sur le même rang. Le directoire de Malines que nous avons sous les yeux, porte au 29 juin : « Fer. 5, SS. PETRI ET PAULI

apost. ET COMMEMORATIO OMNIUM SS. APOST. DUPL. 1æ CLASS. » et ajoute : « Præponitur tamen hæc commemoratio quibuscumque aliis tanquam festo SS. Apostolorum omnino propria, quemadmodum v. g. commemoratio S. Joseph (ubi est concessa) in festo Desponsationis B. M. V. primum locum tenere debet ante omnes alias commemorationes. » Les autres directoires belges, ainsi que celui de Cambrai, accordent tous le premier rang à la commémoraison des saints apôtres ou martyrs. Il en est de même des directoires particuliers des ordres religieux que nous avons pu consulter, et nous ne pensons pas qu'il y ait à cet égard la moindre divergence.

On ne faisait en cela du reste que suivre l'ancien usage. En effet, Clément XIV, dans le bref *Paternæ caritati*, du 22 juin 1771, qu'il adressa au cardinal archevêque de Malines, pour la réduction des fêtes dans les Pays-Bas espagnols, avait réuni sous un même titre, et la fête et la commémoraison.

« Ut autem, *dit-il*[1], non solum clerici et divites homines sæculares, qui etiam diebus non festivis sacrosancto Missæ sacrificio ac divinis officiis (quod vehementer cupimus) adesse possint, sed etiam ii qui rusticis detenti laboribus ecclesias diebus festis tantum adeunt, sanctorum apostolorum, ac martyrum, quorum solemnitates superius abrogavimus, memoriam servent ac venerentur, volumus ac præcipimus, ut die 29 junii, ultra præcipuam sanctorum Petri et Pauli solemnitatem, etiam aliorum apostolorum : et die 26 decembris, ultra præcipuum sancti Stephani festum, etiam aliorum sanctorum martyrum memoria celebretur. Quare die 29 junii, in Calendariis ecclesiasticis, ita festum inscribendum erit : SANCTORUM PETRI ET PAULI, ET COMMEMORATIO OMNIUM APOSTOLORUM ; — ac tam in officio quam in missa addetur *commemoratio de communi apostolorum ;* die vero 26 decem-

(1) Cfr. *Synod. Belgic.* tom. 2, pag. 508.

bris ita notetur : — FESTUM SANCTI STEPHANI PROTOMARTYRIS ET COMMEMORATIO OMNIUM SANCTORUM MARTYRUM, — ac tam in officio quam in missa addenda erit *commemoratio de communi plurimorum martyrum.* »

Cette prescription de Clément XIV fut religieusement observée, et l'annonce des deux fêtes parut dans tous les brefs diocésains, sous le titre que le souverain Pontife avait indiqué. Tous également inscrivirent en première ligne la commémoraison de tous les apôtres et de tous les saints martyrs, bien que les lettres apostoliques eussent gardé le silence à cet égard. Et c'était tout naturel. Puisque la commémoraison faisait partie intégrante de la solennité, elle devait avoir la première place.

A la suite du Concordat, dans le bref de réduction des fêtes, le cardinal Caprara, ayant également prescrit la commémoraison des apôtres et des martyrs aux fêtes des SS. Pierre et Paul, et de S. Etienne, on se crut fondé à suivre la même règle que ci-devant, et partant tous les directoires belges placèrent avant toutes les autres cette commémoraison spéciale. On aurait pu objecter sans doute que les termes des lettres apostoliques promulguées par le cardinal Caprara ne sont pas aussi expressifs que ceux du bref de Clément XIV[1], mais comme au fond rien n'était changé à la pratique suivie jusque-là, les évêques étaient persuadés qu'il fallait s'en tenir à ce qui existait et ne rien modifier à l'ordre adopté dans les commémoraisons, aux fêtes des SS. Pierre et Paul et de S. Etienne.

(1) Voici ce que porte la constitution *Apostolicæ Sedis* du 9 avril 1802 : « Ad honorem autem SS. Apostolorum et Martyrum, Sanctitas Sua præcipit, ut tum in publica, tum in privata horarum canonicarum recitatione, omnes qui ad illas tenentur, in solemnitate SS. Apostolorum Petri et Pauli, sanctorum omnium Apostolorum ; in festivitate vero S. Stephani protomartyris, omnium sanctorum Martyrum commemorationem faciant : quod idem in missis omnibus eisdem diebus celebrandis agendum erit. »

Toutefois la S. Congrégation des Rites vient de décider le contraire, et d'ordonner que cette commémoraison ne vienne qu'après les autres.

« XIV. An dicta commemoratio sit facienda immediate post orationem festi diei, vel potius suo loco, v. g. post dominicæ commemorationem, si occurrat die 29 junii, et octavæ Nativitatis, die 26 decembris?

EE. et RR. Patres.... rescribendum censuerunt : Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. Die 31 augusti 1867 in *Mechlinien* ad 14.»

Peut-on dire que par cette décision toute difficulté soit levée, et que la question soit définitivement résolue? Nous n'oserions l'affirmer. Rien en effet ne nous montre qu'on ait cherché à éclairer la Congrégation des Rites sur l'usage suivi en Belgique et le fondement de cet usage. Il n'est pas rare, et une foule de résolutions nous en fournissent la preuve, que la décision soit différente, selon qu'il y a, ou non, une coutume établie par rapport au point en litige. Si, par exemple, on eût représenté à la S. Congrégation, que cette commémoraison se fait depuis très-longtemps en Belgique, que les termes du Bref de Clément XIV semblent lui accorder un privilége de priorité sur toutes les autres, que depuis un siècle tous les directoires diocésains du pays ont mis en première ligne la commémoraison des apôtres et de tous les martyrs, il est assez probable que la réponse eût été tout autre qu'elle n'a été. On est d'autant plus fondé à le croire que, dans une réponse donnée au même doute en 1846, la S. Congrégation des Rites en appelle au Bref de réduction. Voici le doute avec la décision.

SYRACUSAN. Ex apostolicis litteris in forma Brevis usque ab anno 1828, quarto idus aprilis expeditis super reductione festorum in regno utriusque Siciliæ san. mem. Pius Papa VII edixit, ut officio ac missæ Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli tertio kalendas julii

adderetur commemoratio omnium sanctorum apostolorum et omnium sanctorum martyrum. Verum quum interdum hoc sanctorum Apostolorum festum occurrat ipsa die octava sanctissimi Corporis Christi, Reverendissimus Syracusanus Antistes Sacrorum Rituum Congregationem enixe rogavit, ut declarare dignaretur, num hujusmodi in occursu enunciata commemoratio sanctorum Apostolorum et martyrum, utpote festo sanctorum Apostolorum Petri et Pauli adnexa, fieri debeat ante commemorationem diei octavæ sanctissimi Corporis Christi ?

Et sacra eadem Congregatio ad Vaticanum hodierna die coadunata in ordinario cœtu, referente me subscripto secretario, respondendum censuit : « *Quum nihil præscribatur in enunciato Apostolico Brevi,* præcedere debet commemoratio Octavæ Sanctissimi Corporis Christi. Atque ita servandum mandavit. Die 23 maii 1846[1].

Nous ne sommes pas dans le même cas, vu que Clément XIV, en supprimant certaines fêtes, pour notre pays, ne semble faire qu'un office de la fête même des SS. Pierre et Paul, et de la commémoraison des Apôtres. Il y a lieu d'exposer à Rome cette spécialité pour notre pays. Nous pensons donc qu'il serait bon de soumettre de nouveau la question à la S. Congrégation des Rites avec le motif qui milite pour notre ancienne coutume, et qu'avant de changer la pratique ancienne et constante adoptée par tous les brefs diocésains, il convient d'attendre le résultat de cet appel.

II. Les auteurs étaient divisés sur le point de savoir si, et en quel moment, le prêtre doit faire la génuflexion, quand il est de retour à l'autel, après avoir distribué la sainte communion.

Les uns, et ce sentiment a été soutenu avec vigueur dans les *Mélanges théologiques*[2], prenant texte du silence gardé à cet égard par le Rituel romain, enseignaient qu'une seule génuflexion est requise, savoir celle qui précède la fermeture

(1) Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum*, n. 4899, (n. 5045, 3e édit.): (2) VIe Série, pag. 542 et ss.

du tabernacle. Ce sentiment nous avait toujours paru le mieux fondé. En effet le Rituel romain, qui détaille et précise si bien les quatre génuflexions qui doivent précéder la communion, ne doit pas être censé avoir omis celles qui suivent la distribution, s'il les avait jugées nécessaires, or il se borne à dire *genuflectens reponit Sacramentum in tabernaculo*, et ne mentionne aucune autre génuflexion.

Cette opinion, quoique établie sur le texte du Rituel, n'était guère reçue, et les liturgistes exigeaient tous plusieurs génuflexions. Toutefois ils n'étaient pas d'accord sur le moment où le prêtre officiant devait faire la première. Merati, Cavalieri, Janssens, Buongiovanni, suivis par Mgr de Conny [1], veulent qu'elle se fasse dès le retour à l'autel, avant qu'on ne couvre le saint ciboire. Baudry, Hagerer, Pavone enseignent qu'elle doit se faire, après qu'on a mis le couvercle sur le saint ciboire. Il est même quelques auteurs, entr'autres M. De Herdt [2], qui exigent ces deux génuflexions. Voici comment s'exprime ce dernier auteur. « Omnibus communicatis, revertitur ad altare, et pyxide super corporale deposita, genuflectit.... Pyxide cooperta, genuflectit, et sinistra super altare posita, dextra pyxidem in tabernaculum collocat; iterumque genuflectit, et erectus claudit tabernaculum. »

Tel était l'état de la controverse, lorsque la Congrégation des Rites fut appelée à se prononcer sur la question. Toutes choses bien considérées, elle adopta le sentiment de Merati, et ordonna que la première génuflexion se fît immédiatement après le retour à l'autel.

Avant de mettre le décret en entier sous les yeux de nos lecteurs, rappelons-leur quelques points dont l'observance est plus ou moins négligée.

(1) *Cérémonial romain*, pag. 241, 3e édit.
(2) *Sacræ liturgiæ praxis*, part. 2, n. 28.

A) Le Rituel romain ordonne au prêtre de se laver les mains, avant de se rendre à l'autel pour distribuer la sainte communion, *lotis prius manibus*. A la vérité, Cavalieri[1] pense que cette rubrique est purement de convenance. « Nulli nos illum obnoxium peccato facimus, qui cum habeat manus mundas, rubricæ haudquaquam obsequitur lavando manus; finem namque rubricæ servat, si non verba, licet undequaque congruat, quod materialibus adhuc verbis ipsis pareat. » Nous ne pouvons nous ranger à cette opinion, la rubrique du Rituel étant clairement préceptive et conséquemment obligatoire.

B) L'étole doit être nécessairement de la couleur du jour. Il faut abandonner les auteurs qui indiquent la couleur blanche dans tous les cas. « *Stola coloris officio illius diei convenientis*, » porte le Rituel romain.

C) Quoique le Rituel romain ne l'indique pas clairement, il est requis que le prêtre porte chaque fois la bourse avec le corporal, « toties quoties administratur communio christifidelibus extra missam... et rubrica Ritualis romani est prout in casu præceptiva, » dit la Congrégation des Rites. Cette bourse, le prêtre doit la porter lui même, ou bien il la fera porter par le servant [2].

D) Si le prêtre se sert d'un purificatoire, ce qui est d'une sage précaution quand les fidèles à communier sont nombreux, le prêtre doit, avant de s'y essuyer les doigts, examiner ceux-ci attentivement pour faire tomber dans le ciboire la parcelle

(1) *Comment.* tom. IV, cap. 4, decr. 13, n. 15.

(2) Tous ces décrets sont cités, *S. R. C. Decreta*, 4e édit. Paris 1863. pag. 87. Nous lisons *toties quoties*, dans les demandes, et ces termes n'ont déterminé aucune restriction dans la réponse de la S. Congrégation. Il nous paraît cependant que si la distribution de la sainte communion doit se répéter à de courts intervalles et à plusieurs reprises, le prêtre pourrait laisser le corporal étendu sur l'autel, et ne le rapporter avec la bourse que lorsque tout le peuple aurait fini de communier.

qui pourrait y adhérer. Il ne faut non plus essuyer ses doigts au purificatoire qu'au besoin, et, le faisant, ne pas séparer le pouce de l'index.

E) Quand on donne la sainte Communion à l'autel auquel le Saint-Sacrement est exposé, il faut également se tenir au milieu pour la récitation de l'*Ecce agnus Dei*, etc. C'est le sentiment de la plupart des liturgistes.

F) Bien des prêtres ne récitent pas à haute voix les prières indiquées par le Rituel romain, après la distribution de la sainte Communion. Cependant ces prières nous paraissent de rigueur. « An in communione fidelibus ministranda, post versum *Panem de cœlo*, etc., dici omnino debeant ante orationem alii versus, *Domine exaudi* et *Dominus vobiscum?* Resp. *Affirmative*, ut præscribitur in Rituali romano. Die 24 sept. 1842[1]. » Conséquemment les versets *Domine exaudi*, etc., et l'oraison doivent se réciter d'obligation.[2] Quant à l'antienne : *O Sacrum* et au verset *Panem*, le Rituel romain permet de les omettre, *dicere poterit*. Mais ne puis-je réciter ces prières à voix basse? Non sans doute. Est-ce que vous récitez à voix basse le *Domine non sum dignus*, ou la bénédiction? Or, la distinction que vous établissez entre ces diverses prières n'a aucun fondement dans le Rituel. Bien plus, le Rituel indique évidemment une récitation à voix haute. Voici ce qu'il porte : « ℣. Panem de cœlo præstitisti eis. *Minister respondet* : Omne delectamentum in se habentem. *Mox sacerdos dicit* : ℣. Domine, exaudi orationem meam. ℟. Et clamor meus ad te veniat. ℣. Dominus vobiscum. ℟. Et cum spiritu tuo. Oremus... ℟. Amen » Le ministre répond : donc les prières doivent être récitées à haute voix. Rien n'est plus évident.

Encore deux remarques sur ce sujet. L'oraison *Deus qui*

(1) Gardellini, *Op. cit.*, n. 4801 (n. 4947, 3ᵉ edit.).

(2) V. l'article inséré dans les *Mélanges théologiques*, Série VI, pag. 540 : et Cavalieri, *Opera omnia liturgica*, Tom. IV, Cap. IV, Decret. XIII, n. 19.

nobis a la conclusion longue. Cette oraison, au temps de pâques, c'est-à-dire depuis le samedi saint jusqu'au samedi qui suit la pentecôte inclusivement, est remplacée par la post-communion du samedi saint : *Spiritum nobis, Domine*, avec la conclusion brève *Per Christum*.

G) L'ablution des doigts se fait avant qu'on ne recouvre le ciboire de son couvercle. Quelques prêtres, trouvant qu'il est inconvenant de se laver et essuyer les doigts en présence de la sainte hostie non voilée, recouvrent auparavant le ciboire. Mais outre que le Rituel romain est exprès à cet égard, il y a de très-bonnes raisons pour justifier ce qu'il prescrit. D'abord il est souvent très-difficile d'ouvrir ou de fermer le saint ciboire, sans y employer la force de toute la main. La rubrique devient donc une nécessité dans la majeure partie des cas. Ensuite le danger de perdre quelques parcelles est bien moindre en suivant les indications du Rituel, puisque l'ablution des doigts se fait immédiatement ; tandis que si vous fermez auparavant le ciboire, le peu d'efforts que vous ferez suffiront pour détacher quelques parcelles et les faire tomber sur la nappe. Quant au manque de respect, peut-on le trouver dans une rubrique qui s'observe toutes les fois que l'on célèbre devant le Saint-Sacrement exposé? C'est donc sans motif que les prêtres dont nous parlons s'écartent des prescriptions du Rituel, et ils agiront sagement en y revenant.

H) Enfin rappelons que malgré l'opinion du P. Pavone, qui se basait sur le Rituel romain, il faut, avant de donner la bénédiction, étendre, élever et joindre les mains, comme pour la bénédiction de la fin de la messe. Ainsi l'a décidé la Congrégation des Rites [1].

(1) « An sacerdos in fine administrationis communionis extra missam, proferens verba : *Benedictio Dei Patris omnipotentis*, etc., debeat extendere manus eodem ritu ac dum dicit in fine missæ : *Benedicat vos omnipotens Deus*, sicuti docent Cavalieri, Tom. 4, Cap. 1, decret. 13, n. 11 et alii, aliis contradicen-

Voici maintenant le texte de la décision qui a donné lieu au présent article.

ROMANA.

Quum Rubricæ nec Missalis, nec Ritualis, determinent numerum genuflexionum quæ a sacerdote fieri debent dum ad altare revertitur cum sanctissimo Sacramento post distributam fidelibus sacram communionem, alter ex apostolicarum cæremoniarum magistris, de sententia desuper requisitus, post accuratum omnium examen, censuit regulam in casu desumendam a Rubricis determinantibus duplicem genuflexionem antequam sacerdos communionem ipsam administret, nimirum primam antequam extrahat a tabernaculo pyxidem, alteram vero post discoopertam super altare eamdem pyxidem. Quum enim agatur de cultu debito sanctissimæ Eucharistiæ, congruum profecto est, ut eodem prorsus modo iste cultus præstetur a sacerdote ad altare redeunte, nimirum genuflectendo primo antequam pyxidem cooperiat, et iterum postquam illam in tabernaculo recondidit, antequam tabernaculi ostiolum claudat. Hanc porro sententiam cum subscriptus sacrorum Rituum Congregationis secretarius retulerit in ordinario cœtu sacrorum Rituum subsignata die ad Vaticanum coadunato; Eminentissimi et Reverendissimi Patres sacris Ritibus præpositi rescribendum censuerunt : *Placere* seu *juxta votum magistri cæremoniarum*, ac proinde decreverunt a sacerdote redeunte ad altare post fidelium communionem genuflectendum antequam cooperiat sacram pyxidem, et iterum genuflectendum antequam, pyxide in tabernaculo reposita, ipsius tabernaculi ostiolum claudat; atque ita ubique servandum mandarunt. Die 23 decembris 1862.

3. Enfin la S. Congrégation des Rites a décidé, par un Décret général, la question si longtemps agitée de la communion aux messes des morts. Nous ne reviendrons pas sur

tibus, et Rituali hunc ritum non indicante ; vel dicendo hæc verba, tenere manus junctas, et tantum inclinare caput? — Resp. Affirmative ad primam partem; Negative ad secundam. 12 Aug. 1854, in Lucionen. ad 76. »Falise, *Sacr. Rituum Congregationis decreta authentica*, V. Communio, § II, n. 5.

cette controverse qui a été exposée au long dans les *Mélanges théologiques* [1]. Qu'il nous suffise de dire qu'il est maintenant permis, sans aucune restriction, de distribuer la sainte communion aux messes de mort en noir, soit pendant, soit après la messe, en ouvrant le tabernacle. Quant à la communion avant la messe, elle ne peut se donner avec les ornements noirs, que pour une raison suffisante, *ex rationabili causa* [2].

« Missas vero defunctorum celebrandas esse omnino in paramentis nigris, adeo ut violacea adhiberi nequeant, » ajoute la S. Congrégation. On se demande naturellement quelle est la portée de cette défense? Comprend-elle aussi le cas où les ornements noirs seraient perdus, portés ailleurs, ou en mauvais état; tellement que si l'on ne se sert pas d'ornements violets, il sera impossible de célébrer la messe *de requiem*, lorsqu'elle est cependant exigée? Un des consulteurs chargé d'élucider la question, a prétendu que le décret rapporté par Merati, Cavalieri et S. Alphonse, est apocry-

(1) 2e Série page 19 et ss.; 3e série, pag. 131 et ss On y lit. « En résumé ni le raisonnement, ni les décrets connus de la Congrégation des Rites, ni la coutume de notre pays ne font une loi qui défende l'administration de la sainte communion avec des particules préconsacrées aux messes de *requiem*. »

(2) On nous demandera ce qu'il faut entendre par cause raisonnable. La chose est assez difficile à préciser; toutefois, il est bien certain qu'une cause grave n'est pas requise. Voici deux cas où il nous semble permis de distribuer la sainte communion avant la messe. Le premier, lorsque le prêtre se trouvant déjà à l'autel, prêt à commencer la messe, il se présente inopinément quelque personne à communier. Il vaut mieux alors donner la communion en ornements noirs, que d'ôter la chasuble, l'étole, etc., pour les remettre ensuite. Un second cas, si l'heure de la messe est arrivée, et que l'autel se trouve assez distant de la sacristie. L'inconvénient de faire attendre pendant quelques minutes les personnes qui désirent entendre la messe, est, à notre avis, une raison suffisante pour distribuer la communion en ornements noirs. Ces deux cas pourront donner une direction dans la solution des autres qui se présenteraient.

phe[1], et que la S. Congrégation n'a jamais permis de remplacer les ornements noirs par les ornements violets[2].

Mais n'en déplaise au savant maître de cérémonies, il nous paraît impossible de révoquer en doute l'authenticité du décret du 21 juin 1670. Ce décret ne se trouve pas, il est vrai, selon l'ordre de date, dans la collection authentique, mais il est rapporté postérieusement par Gardellini lui-même[3]. Voici à quel sujet. Des plaintes nombreuses étaient faites à la Congrégation relativement à des infractions qui se commettaient contre les rubriques, et de graves abus lui étaient signalés. Pour y mettre un terme, le secrétaire pensa que le devoir de sa charge l'obligeait à les déférer à la Congrégation. Il réunit donc en quinze doutes les points qu'il jugea les plus importants, et il donna à la cause le nom de *Dubiorum*. Le 13e est conçu en ces termes : « Comme il s'élève souvent des doutes par rapport à des décrets qui sont réellement émanés de la S. Congrégation, quoique ne figurant pas dans la collection authentique, on demande si les décrets dont on désire la publication pourraient être ajoutés à la suite de la collection? » La réponse fut affirmative[4]. Sur quoi Gardellini observe que dans sa collection, il avait eu pour but de réunir non pas indistinctement tous les décrets, mais seulement ceux qui pouvaient être d'une utilité générale.

(1) Après avoir avoué que ce décret serait décisif, s'il était authentique, il ajoute, § 13 : « At illud in authentica collectione omnino desideratur, ac idcirco cum inter apocrypha sit amandandum, omne corruit fundamentum. » *Analecta juris Pontificii*, Série VIII, col. 2239. Il est étonnant que le docte consulteur ignore que ce décret se trouve, et à sa date, dans la troisième édition de Gardellini, publiée à Rome en 1858.

(2) Le *votum* de ce consulteur a été publié en entier dans les *Analecta juris Pontificii*, série VIII, col. 2235 et suiv.

(3) Il se trouve, du reste, selon l'ordre de date, dans la troisième édition de Gardellini. V. n. 2504, Tom. I, pag. 430.

(4) Gardellini, *Op. cit.*, n. 4590, 3e edit.

Quand au décret in *Oritana*, il s'excuse de ne pas l'avoir donné, pour ce motif, « quia suspensum fuit judicium de colore paramentorum adhibendo pro missis *de requiem* in pauperioribus ecclesiis diœcesis Oritanæ quæ indumenta nigri coloris comparare sibi nequibant. » Cette excuse ne justifie pas peut-être le célèbre assesseur ; car la décision omise renferme un principe qui a été contesté par la suite et paraît actuellement ne plus être admis par la S. Congrégation. Quoi qu'il en soit, voici le décret. Il porte nettement que les messes des morts peuvent être célébrées en violet : « ORITANA. Sacra Congregatio censuit servandum esse decretum Vicarii in ecclesia cathedrali, ne in posterum celebrentur missæ defunctorum, nisi cum colore nigro vel saltem violaceo. — Quovero ad alias ecclesias, planetas hujusmodi facere non valentes, proinde quolibet colore uti solitas, audiendum esse eumdem Vicarium. Hac die 21 junii 1670. » Il n'y avait donc de difficulté que pour les autres couleurs, mais le violet était admis à remplacer le noir, même en une cathédrale.

Or ce décret conserve toute sa force, aussi longtemps qu'il n'est pas clairement abrogé ; et, s'il se peut, on doit le concilier avec le décret postérieur. Nous sommes tenus d'autant plus à chercher le moyen de concilier les deux décisions que le travail du premier maître de cérémonies ne fut pas approuvé par la Congrégation. « Scribat alter consultor, nec non assessor, *dit-elle*, reassumptis omnibus ad rem facientibus. »

Conformément à ces principes, nous dirons donc que la Congrégation a voulu, dans son décret du 27 juin 1868, réprouver tout spécialement l'opinion de Cavalieri. Cet auteur, fort de la résolution de 1670, laissait au choix et mettait sur le même pied l'emploi des ornements violets et des ornements noirs. Il enseignait même qu'une raison suffisante d'employer les ornements de couleur violette, était ce motif, qu'on voulait distribuer la communion à la messe. Cette opinion doit être rejetée. Si l'on a des ornements noirs convenables, il faut

absolument s'en servir. Mais dans un cas exceptionnel, et si un ornement noir convenable fait défaut, il nous semble qu'en vertu du décret de 1670, il sera permis d'employer un ornement de couleur violette.

Au surplus, quand on devra chanter la messe de *requiem* devant le Saint-Sacrement exposé aux prières des Quarante heures, ou à l'adoration, on se servira d'ornements violets, comme il est rappelé dans le nouveau décret général approuvé par le Souverain Pontife.

Voici la teneur de ce décret :

DECRETUM GENERALE.

Post liturgicas recentiores leges a SS. PP. Pio V, Clemente VIII, Paulo V, et Urbano VIII conditas, gravis exarsit controversia inter Doctores et Rubricistas : « An in Missis defunctorum aperiri possit tabernaculum ad fideles pane eucharistico reficiendos? » Sacrorum Rituum Congregatio prima vice interrogata, in una Albinganen. 24 julii 1683, ad II respondit : *Non esse contra ritum ministrare communionem in missa de Requiem, vel post illam cum paramentis nigris, omissa benedictione, si administretur post missam.* » Verum controversia nondum composita, identidem sacra Rituum Congregatio peculiaribus in casibus responsa dedit, quin unquam ad generale decretum deveniret.

Interea ex nonnullorum Doctorum placitis, tum pervasit opinio, posse nempe fidelibus sanctam Eucharistiam ministrari particulis tantum in missa pro defunctis consecratis; tum in aliquibus locis mos invaluit missas defunctorum celebrandi in paramentis violaceis, ut non solum intra missam, sed etiam ante vel post eamdem, pietati fidelium sacra Eucharistia refici cupientium satisfieret.

Quapropter Episcopis præsertim sacrorum Rituum Congregationem sæpissime rogantibus, ut per generale Decretum quid hac in re faciendum sit statueret, sacra eadem Congregatio, die 12 aprilis 1823, in una Panormitana edixit, ut gravis hæc quæstio *videretur peculiariter et ex officio.* Quod iterum obtinuit anno 1837, in una *Mutinen.* ubi ad 3 dubium : « *An mos qui perdurat adhuc communi-*

candi in missis defunctorum cum particulis præconsecratis possit permitti, vel, etc. » Responsum est : *Dilata et servetur rescriptum in Panormitana,* 12 *aprilis* 1823. Nihilominus ob temporum ac rerum circumstantias isthæc peculiaris negotii hujusmodi salebrosi disquisitio ad ætatem usque nostram dilata fuit ; siquidem in conventu die 16 septembris 1865 collecto, cum ageretur de usu coloris violacei in missis defunctorum, in altari ubi sanctissimum Eucharistiæ sacramentum asservatur, responsum fuit tertio : « *Dilata, et proponatur una cum alio dubio ; an sacerdos possit aperire ciborium ad communicandos fideles cum paramentis nigris?* »

Tandem novis supervenientibus sacrorum Antistitum precibus, die 3 martii anni 1866, in ordinariis sacrorum Rituum Congregationis comitiis, propositum fuit dubium una cum sententia quam ex officio aperuit alter e consultoribus. « *An sacerdos possit aperire ciborium ad communicandos fideles in paramentis nigris?* » Verum Eminentissimi et Reverendissimi Patres Cardinales responderunt : « *Dilata et scribat alter consultor, necnon Assessor, reassumptis omnibus ad rem facientibus; habita præsertim ratione relate ad opportunitatem.* »

Typis traditis communicatisque hisce sententiis tum Reverendissimi Assessoris, tum alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris specialiter deputati, sacrorum Rituum Congregatio, in ordinario cœtu, hodierna die, ad vaticanum coadunata est : ubi Eminentissimus et Reverendissimus D. Cardinalis Nicolaus Clarelli-Paracciani, loco et vice Eminentissimi et Reverendissimi Cardinalis Constantini Patrizi Præfecti absentis, idem proposuit dubium : et Eminentissimi et Reverendissimi Patres sacris tuendis ritibus præpositi, re mature accurateque perpensa, etiam quoad opportunitatem, responderunt :

« *Affirmative*, seu posse in missis defunctorum, cum paramentis nigris, sacram communionem fidelibus ministrari, etiam ex particulis præconsecratis, extrahendo pyxidem a tabernaculo. Posse item in paramentis nigris ministrari communionem immediate post missam defunctorum ; data autem rationabili causa immediate quoque ante eamdem missam ; in utroque tamen casu omittendam esse benedictionem ; Missas vero defunctorum celebrandas esse omnino in paramentis nigris; adeo ut violacea adhiberi nequeant, nisi in casu quo, die 2 novembris, sanctissimæ Eucharistiæ sacramentum publicæ fide-

lium adorationi sit expositum pro solemni oratione XL horarum prout cautum est in decreto sacræ hujus Congregationis, diei 16 septembris anni 1801. Et ita decreverunt, ac ubique locorum, si Sanctissimo Domino Nostro placuerit, servari mandarunt. » Die 27 junii 1868.

Facta autem per me Secretarium Sanctissimo Domino nostro Pio Papæ IX relatione, Sanctitas sua decretum sacræ Congregationis approbavit et confirmavit, die 23 julii anni ejusdem.

Loco † Sigilli

C. Ep. Port. et S. Rufinæ Card. Patrizi, *S. R. C. Præf.*

Dominicus Bartolini, *S. R. C. Secretarius.*

ÉTUDE CANONIQUE SUR LES VICAIRES PAROISSIAUX.

POUVOIR DES VICAIRES PAROISSIAUX.

SOMMAIRE. — I. Avant-propos. II. Division du sujet. — Ire PARTIE. Les principes. § I. I. *Caractères généraux.* II. Pouvoir d'ordre sacerdotal. III. Pouvoir de juridiction. IV. Dans quel for. — § II. *Caractères particuliers.* 1° Pouvoir substitué. I. Tandis que celui des curés est titulaire, II. celui des vicaires n'est que substitué. III. Ils n'ont pas charge d'âmes. — 2° Pouvoir secondaire. I. Tandis que celui des curés est principal, II. celui des vicaires n'est que secondaire. — 3° Pouvoir délégué. I. Tandis que celui des curés est ordinaire, II. celui des vicaires n'est que délégué. III. Opinion de M. Maupied. IV. Par qui est-il délégué? — 4° Pouvoir subordonné. I. Tandis que celui des curés est supérieur, II. celui des vicaires n'est que subordonné. III. Quelques corollaires touchant l'étendue de la subordination du pouvoir des vicaires. — 5° Pouvoir limité. I. Tandis que celui des curés est illimité quant aux fonctions paroissiales, II. celui des vicaires est limité à certaines fonctions. III. Opinion de M. Bouix. IV. Cas où ils sont délégués *ad universitatem causarum.* V. Peuvent-ils subdéléguer? — 6° Pouvoir révocable. I. Tandis que celui des curés est canoniquement irrévocable, II. celui des vicaires est révocable. III. Par qui? IV. Peut-il être révoqué sans cause? V. La révocation des vicaires ne donne pas lieu à appel, mais à recours. VI. Leur pouvoir cesse-t-il à la mort de l'Evêque ou du curé? Conclusion.

I. L'ancienne *Revue Théologique* avait commencé une étude canonique sur les vicaires paroissiaux; dans plusieurs articles, que le lecteur n'aura peut-être pas oubliés, elle avait traité avec quelques détails de leur établissement, de leur approbation et de leur nomination. Cette matière n'étant point épuisée, et d'ailleurs important beaucoup à l'harmonie

du clergé paroissial, et par suite au succès de son ministère, nous avons jugé utile de la continuer.

Nous abordons aujourd'hui un sujet grave, délicat et, il faut le dire, peu exploré : le pouvoir des vicaires. Nous voulons le traiter avec modération, mais sans timidité, en nous efforçant de résoudre les difficultés principales, sans sortir des bornes d'une sage discrétion.

II. Afin de procéder avec méthode et précision, nous diviserons notre sujet en deux parties : dans la première, que nous intitulerons : *les principes*, nous ferons ressortir les différents caractères du pouvoir des vicaires ; dans la seconde, nous en déduirons les conséquences pratiques, en établissant en détail ce que peuvent les vicaires dans les diverses fonctions du ministère paroissial.

PREMIÈRE PARTIE.

LES PRINCIPES.

Caractères du pouvoir des vicaires.

Les caractères du pouvoir des vicaires sont généraux ou particuliers, suivant qu'ils ressortent de la nature des fonctions qu'il a pour objet, ou de la manière dont il s'exerce. Les premiers, nous le verrons, assimilent jusqu'à un certain point les vicaires aux curés ; les seconds les en distinguent complètement.

§ 1. Caractères généraux.

I. Envisagé par rapport à la nature des fonctions qu'il a pour objet, le pouvoir des vicaires, comme celui des curés, est un pouvoir d'ordre sacerdotal et, dans une certaine mesure, de juridiction.

Cette première thèse, pour être suffisamment prouvée, n'exige pas de longs développements.

On le sait, Jésus-Christ a institué dans son Eglise un double pouvoir, celui d'ordre et de juridiction.

II. Le pouvoir d'ordre d'abord est ainsi défini : « Facultas peragendi ex officio ritus sacros, vel in illis peragendis ministrandi [1]. » Il réside, mais dans une mesure différente, dans l'Evêque, dans le prêtre et dans les ministres. Or quel est l'ordre des vicaires? Comme les curés, ils sont prêtres; comme eux, ils ont tous les droits et tous les devoirs du sacerdoce; comme eux aussi par conséquent, en vertu de leur ordination, ils ont la faculté radicale de remplir les fonctions sacrées que l'Eglise attribue à la prêtrise, à savoir : de dire la messe, de prêcher, d'administrer les sacrements, sauf l'ordre et la confirmation, et enfin de donner certaines bénédictions. Nous avons dit qu'ils avaient cette faculté radicale; parce que, pour être libre dans son exercice, elle doit être autorisée, il faut que l'ordre trouve son complément pratique et, pour ainsi dire, son couronnement dans la juridiction.

III. La juridiction est le second pouvoir de l'Eglise; c'est : « Potestas publica docendi et regendi subditos in ordine ad cultum Dei et animarum salutem [2]. » Ce pouvoir s'exerce dans deux fors distincts, l'extérieur et l'intérieur; le premier a pour but le gouvernement et le bien général de l'Eglise, le second l'utilité particulière des fidèles au tribunal de la pénitence.

Ce pouvoir en outre se diversifie suivant ses objets : a-t-il pour objet l'enseignement ou la définition de la doctrine chrétienne? il est doctrinal; porte-t-il des lois qui régissent l'Eglise? il est législatif; lorsqu'il gouverne la société des fidèles d'après les canons ecclésiastiques, il est administratif; enfin il est judiciaire, s'il absout ou condamne.

(1) *Prælectiones jur. can. habitæ in semin. S. Sulpitii*, t. 1, p. 458.
(2) *Ibid.*, p. 460.

Quelle sera à ces quatre points de vue la juridiction des vicaires? Evidemment elle aura la même nature et les mêmes objets que celle des curés, puisqu'ils sont appelés à s'acquitter dans la paroisse des mêmes fonctions, bien que d'une manière différente. Nous sommes donc fondé à raisonner par analogie.

Or, bien que les curés ne puissent prétendre au droit de porter des lois, ni de définir aucun article de foi ou de morale, cependant ils peuvent prêcher et catéchiser, ils peuvent administrer leur paroisse en exécutant les lois de l'Eglise, ils peuvent enfin absoudre et même, dans certains cas, dispenser au tribunal de la pénitence; et ainsi, on peut l'affirmer, ils jouissent, dans une certaine mesure, du triple pouvoir doctrinal, administratif et judiciaire. Si tel est le pouvoir des curés, il faudra donc dire que celui des vicaires lui est semblable et s'étend aux mêmes matières, parce qu'ils assistent les curés dans leur ministère.

IV. Mais ce pouvoir de juridiction que nous venons d'attribuer aux vicaires, comme aux curés, est-il circonscrit dans le for intérieur ou de la pénitence? Ne s'étend-il pas aussi un peu au domaine du for extérieur? Distinguons : si l'on prend la juridiction du for extérieur dans son sens strict, avec Bouix [1], c'est-à-dire comme signifiant : « potestas legitima subditos legibus gubernandi eosque puniendi, atque tribunal ad causas processu publico excutiendas et definiendas erigendi; » il va sans dire que les vicaires, encore moins que les curés, ne peuvent en aucune façon prétendre à l'exercice d'un pareil pouvoir.

Mais si l'on entend la juridiction du for extérieur dans un sens plus large, mais réel, de manière à ce qu'elle embrasse non-seulement le pouvoir de porter des lois, de fulminer des censures et de prononcer des jugements canoniques, mais

(1) Bouix, *De parocho*, p. 1, c. 5.

encore celui de célébrer la sainte messe, d'annoncer la parole de Dieu aux fidèles et de leur administrer les sacrements, de remplir, en un mot, le ministère pastoral des âmes par la dispensation des biens spirituels de l'Eglise ; nous pensons qu'il est permis d'affirmer que les vicaires, comme les curés, peuvent quelque chose dans le for extérieur.

En effet, ces fonctions que nous avons énumérées et qui sont du ressort du ministère paroissial, sortent évidemment de la sphère du for intérieur ou de la pénitence et rentrent dans le domaine extérieur de l'administration ecclésiastique. C'est, du reste, la doctrine de nombreux canonistes, et entr'autres de Gonzalez[1], de Ferraris[2] et de Reiffenstuel[3], qui dit : « Alia vero beneficia habent curam animarum in foro interno, seu animæ, quatenus habent potestatem ligandi et solvendi in foro pœnitentiali, simulque subditis suis administrandi ecclesiastica sacramenta in foro interno ac *externo*. Et talia censentur stricte et proprie beneficia curata. » Or si, d'après ces auteurs, les curés possèdent une certaine juridiction dans le for extérieur, il faudra en dire autant des vicaires, parce qu'ils sont appelés à faire les fonctions des curés. Toutefois, nous tenons à le déclarer pour que notre pensée soit bien saisie, ce pouvoir, surtout lorsqu'il s'agit des vicaires, est moins une juridiction à proprement parler, qu'une simple permission juridique d'administrer les choses divines.

Nous concluons : l'ordre sacerdotal, et, dans une mesure restreinte, la juridiction non seulement dans le for de la pénitence, mais aussi sous un certain rapport dans le for extérieur ; tels sont les caractères généraux qui marquent le pouvoir des vicaires et qui l'assimilent à celui des curés.

(1) *De beneficiis*, p. 1, c. 6, n. 69.
(2) *Biblioth. canon.*, V. *Beneficium*, art. 1, n. 23.
(3) *Jus canon. univ.*, lib. III, tit. 5, n. 29.

Allons plus loin et déterminons les caractères particuliers qui l'en distinguent complètement.

§ 2. Caractères particuliers.

Lorsque nous considérons le pouvoir des vicaires dans son principe, dans son mode d'exercice et dans sa durée, nous lui trouvons six caractères particuliers, qui, en précisant sa portée et le rôle qu'il doit remplir dans le ministère paroissial, le distinguent du pouvoir des curés, et le placent, par rapport à celui-ci, dans une situation d'infériorité. En effet, nous allons le démontrer, tandis que le pouvoir des curés, par rapport aux fonctions paroissiales, est titulaire, principal, ordinaire, supérieur, illimité et irrévocable; au contraire celui des vicaires n'est que substitué, secondaire, délégué, subordonné, limité et révocable. Faisons ressortir et démontrons ces divers caractères.

Nous disons donc : 1° *Le pouvoir des vicaires, contrairement à celui des curés, est un pouvoir substitué.*

I. On le sait, la paroisse est un office ecclésiastique auquel la charge d'âmes est annexée. Quel en est le recteur titulaire? Tous les canonistes l'enseigent, c'est le curé. Possédant le titre paroissial, le curé a charge d'âmes, il l'exerce en son nom propre et sous sa responsabilité personnelle, il doit en rendre compte à Dieu et à ses supérieurs ecclésiastiques.

II. Pour les vicaires, ils ne peuvent nullement prétendre à la possession du titre paroissial: comme leur nom l'indique assez, ils ne font que tenir la place du curé, *cujus vices gerunt*, et dans toutes les fonctions dont ils s'acquittent, ils ne sont en réalité que ses lieutenants et ses subrogés. Ils n'ont donc pas charge d'âmes en leur nom propre. Cependant ils l'exercent partiellement de fait, mais c'est au nom et pour le compte de leur curé. En un mot, comme le déclarent les Pères

du concile provincial de Reims de 1849, « non proprio nomine curam habent animarum, sed tanquam parochum repræsentantes [1]. »

III. Van Espen est d'avis différent, il prétend que les vicaires ont charge d'âmes aussi bien que les curés : « Quibus (vicariis), *dit-il*, non secus ac ipsis parochis cura animarum incumbit [2]. » Ce canoniste est ici encore fidèle à son système subversif de l'ordre hiérarchique, système qui consiste à exagérer le pouvoir des inférieurs au détriment de celui de leurs supérieurs immédiats. Mais son opinion est aussi fausse que gratuite et exagérée. En effet, rien dans la commission des vicaires n'indique qu'ils aient charge d'âmes, tandis que la commission des curés leur attribue en termes exprès *curam animarum et regimen.* En outre on peut affirmer que les Evêques ne veulent nullement leur confier cette charge en nom propre. La pensée des Evêques français de la province de Reims nous est connue par le texte que nous avons cité plus haut. Il en est de même en Belgique : « Ipsis (parochis), *dit un Evêque de Tournai* [3], non vicariis demandata est cura animarum. » (Cfr. *Mélanges théologiques*, 1re Série, p. 455).

Cependant les vicaires, pour n'avoir pas la charge d'âmes en leur nom personnel, ne laissent pas d'encourir la responsabilité non seulement morale, mais canonique de leurs actes. Ils doivent particulièrement en rendre compte à leur curé, parce que c'est en son nom qu'ils exercent la charge d'âmes, et parce que, étant censé agir par eux, le curé est canoniquement solidaire de tout ce qu'ils font dans le ministère paroissial.

C'est ainsi que, tandis que le pouvoir des curés est titulaire, celui des vicaires n'est que substitué.

(1) Titul. 25, c. 2. (2) *Jus eccles. univ.*, part. 1, tit. 3, n. 4.
(3) Mgr Delplanque, *Monitum ad parochos et vicarios*, 1833.

2° *Le pouvoir des vicaires, contrairement à celui des curés, est en outre secondaire.*

I. C'est un principe reçu en droit canon, qu'une même charge ne peut être possédée d'une même manière et dans une mesure égale, que par une même personne ; le chapitre *Licet* 9, *de probationibus* le dit expressément : « Nam duo insimul eamdem rem et eodem modo in solidum possidere non possunt. » Donc, lorsque deux personnes contribuent à l'exercice d'un même ministère ecclésiastique quelconque, il faut que l'une remplisse le rôle principal, et que l'autre ne vienne qu'en second et accessoirement.

Telle doit être en particulier la double situation du curé et du vicaire dans la paroisse. Nous l'avons vu, le curé est le recteur titulaire de la paroisse. Il suit de là que non-seulement il l'administre en son nom propre, mais qu'il est revêtu d'une charge personnelle. C'est donc avant tout par lui-même qu'il doit travailler au salut des âmes confiées à sa sollicitude pastorale : son ministère personnel apparaît donc d'abord, et s'élève au premier rang par l'importance comme par le nombre de ses fonctions.

II. Le ministère des vicaires ne vient qu'après et accessoirement. Pourquoi en effet ont-ils été établis et quel est le rôle qui leur est attribué ? On le sait, le concile de Trente a prescrit leur établissement dans les paroisses populeuses, pour venir en aide au curé, qui seul et par lui-même ne pouvait, à cause de la multiplicité des fonctions à remplir, suffire à sa tâche trop lourde et trop compliquée. Leur mission n'est donc pas de primer le curé, ni de marcher de pair avec lui ; mais de travailler après lui, de l'aider, de l'assister, de lui prêter enfin un concours qui, pour être utile et souvent nécessaire, ne présente cependant qu'une importance subsidiaire et accessoire.

Nous sommes donc fondé à conclure que, tandis que le

pouvoir des curés dans la paroisse est principal, celui des vicaires n'est que secondaire.

3° De plus, *le pouvoir des vicaires, contrairement à celui des curés, est un pouvoir délégué.*

I. Pour démontrer convenablement ce que nous venons d'affirmer, précisons la différence que mettent les canonistes entre le pouvoir ordinaire et le pouvoir délégué. Or, ils définissent le premier avec Reiffenstuel[1] : « Jurisdictio quæ cuipiam jure proprio, seu ratione officii aut dignitatis suæ, ex lege, canone vel consuetudine competit. » Ils entendent par le second : « Jurisdictio, quam quis non habet jure proprio, hoc est, non ratione sui officii aut dignitatis a lege, canone vel consuetudine sibi delatam, sed solum ex commissione alterius cujus vice fungitur. »

D'où il suit qu'un pouvoir, pour être ordinaire, doit réunir trois conditions : il doit être attaché à un office ou à une dignité ecclésiastique, être exercé *jure proprio* et enfin tirer son origine du droit, et non d'une commission particulière. Si ces conditions font défaut, il sera délégué.

Ces définitions constituent deux principes incontestés; appliquons-les au pouvoir des curés et des vicaires. D'abord il est hors de doute que le pouvoir des curés est ordinaire. En effet, ils possèdent un office ecclésiastique avec charge d'âmes, ils l'exercent par un droit propre et en leur nom personnel, et du moment qu'ils sont nommés et installés, ils reçoivent, non de la commission épiscopale, mais du droit, la juridiction qui, comme la charge d'âmes, est canoniquement attachée à la cure.

En est-il de même des succursalistes? Oui, car ils sont vraiment curés, ils en ont tous les droits et tous les devoirs. Ils ne sont pas vicaires de l'Evêque, ni des curés de paroisses chefs lieux de canton ; mais ils possèdent l'office curial, et

(1) *Jus canon. univers.*, lib. I, t. 29, n. 11.

exercent la charge d'âmes en leur nom propre. C'est ainsi, du reste, que leur position est interprétée et admise par la sacrée Congrégation du Concile, par les Evêques et même par le gouvernement civil. Ils ne sont pas inamovibles, à la vérité, mais il est maintenant prouvé que la perpétuité n'entre pas dans l'essence de la notion du curé. Or, si les succursalistes sont curés dans le sens vrai et canonique du mot, il faut admettre que leur pouvoir est ordinaire. (Cfr. Bouix, *De parocho,* part. 1, § 3, 1).

II. Que dirons-nous enfin du pouvoir des vicaires? Est-il ordinaire? Ferraris[1] affirme qu'il n'est que délégué : « Quod dicitur unicum esse debere rectorem, intelligi debet de jurisdictione ordinaria, non *delegata, qualis est jurisdictio capellani vel vicecurati.* » Nous pensons que la doctrine de ce canoniste est certaine ; pourquoi? Parce que le pouvoir des vicaires ne réunit pas les conditions d'un pouvoir ordinaire.

Nous ne pensons pas d'abord que le vicariat puisse être élevé à la hauteur d'un office ecclésiastique avec charge d'âmes. Sans doute, c'est un ministère établi dans les paroisses, comme dit le concile de Trente (Sess. XXI, c. 4, de *ref.*), ad sacramenta exhibenda et cultum divinum celebrandum ; mais ce ministère ne subsiste pas par lui-même, il présuppose l'existence de l'office curial, auquel il se rapporte comme un emploi subsidiaire et accessoirement annexé. Cela résulte des expressions mêmes du concile de Trente qui dit, dans le texte cité plus haut, en parlant des vicaires : « Cogant... ad hoc munus adjungere[2]. » De plus, les vicaires,

(1) *Biblioth. canon.*, V. *Parochia*, n. 14.

(2) Voici le texte complet du concile de Trente, s. 21, c. 4, *De ref.* : « Episcopi etiam tanquam apostolicæ Sedis delegati, in omnibus ecclesiis parochialibus vel baptismalibus, in quibus populus ita numerosus sit, ut unus rector non possit sufficere ecclesiasticis sacramentis ministrandis et cultui divino peragendo, cogant rectores vel alios ad quos pertinet, sibi tot

nous l'avons vu, en aidant le curé, n'agissent pas en leur nom propre. Enfin ils ne tiennent pas leur pouvoir du droit commun, mais d'une commission particulière. Le concile de Trente, il est vrai, ordonne leur institution dans les paroisses, mais il ne leur attribue expressément aucune juridiction ; il insinue même que leur pouvoir sera délégué, puisqu'il charge les curés de les adjoindre à leur ministère.

Cette interprétation, du reste, est consacrée par la pratique constante de l'Eglise. Si le vicariat était, comme la cure, un office auquel la juridiction serait juridiquement annexée, il suffirait qu'un prêtre fût nommé vicaire pour pouvoir entrer dans l'exercice de ses fonctions. Or, pour cela, la simple nomination ne suffit pas aux vicaires, comme aux curés : ils reçoivent préalablement ou conjointement de leur Evêque le pouvoir de confesser et de prêcher, pouvoir qu'ils doivent faire proroger à temps déterminé, alors même que leur nomination subsiste et persévère dans ses effets. De ce fait général et constant, il nous semble résulter qu'en pratique, et aux yeux des supérieurs ecclésiastiques, le pouvoir des vicaires ne tire pas son origine ni de leur position dans la paroisse, ni d'une disposition particulière du droit, mais simplement d'une commission, c'est-à-dire, en d'autres termes, d'une délégation.

III. Ces raisons nous paraissent péremptoires. Cependant M. Maupied[1] soutient que le pouvoir des vicaires est ordinaire. Cette opinion, qui nous paraît étrange, il prétend l'appuyer sur les arguments suivants. Il veut d'abord que la juridiction des vicaires est ordinaire, parce que, suivant lui, elle leur est accordée par un texte du droit : « Cum, *dit-il*, ex concilio Tridentino, sess. 21, c. 4, supra citato,

sacerdotes ad hoc munus adjungere, quot sufficiant ad sacramenta exhibenda et cultum divinum celebrandum. »

(1) *Juris can. compendium*, pars III, lib. VI, cap. XX, § 6.

ejusmodi vicarii deputari debeant et soleant *ad sacramenta exhibenda et cultum divinum celebrandum*, dicuntur habere de jure canonico ordinariam jurisdictionem. » Mais, qui ne le voit? un pareil raisonnement n'est pas légitime, parce qu'il aboutit à une conclusion trop étendue. De ce que le droit prescrit l'établissement des vicaires, il ne s'ensuit pas qu'il leur attribue par le fait même la juridiction. Pour cela, il faudrait établir que le droit non-seulement ne présuppose pas une délégation spéciale, mais reconnaît au ministère des vicaires la qualité d'office ecclésiastique.

M. Maupied sent le besoin de se retrancher derrière l'autorité de deux grands canonistes, Fagnanus et Schmalzgrueber, lesquels cependant ne parlent pas, dans les textes cités, des vicaires qui nous occupent.

Voici le texte de Fagnanus[1] : « Si sacerdos celebrationi matrimonii interveniat tamquam *vicarius temporaneus* parochi... validè præstat matrimoniis celebrandis suam præsentiam. Est enim ordinarius... Et quamvis sit constitutus *in locum ipsius constituentis*, dicitur tamen de jure canonico habere ordinariam jurisdictionem, ut idem Alexander tradit... qui, etsi loquatur de Vicario Episcopi, tamen idem intelligi potest respective de vicario parochi, eo casu in quo potest vicarium constituere... Quare tunc interest celebrationi matrimonii ex officio, nec quærendum est de licentia speciali. Nam qui commisit *vices suas*, totum censetur commisisse. » Schmalzgrueber[2] s'exprime en ces termes : « Quale jus sive potestas vicario *temporali* competat? Resp. Ejusmodi vicarius sive a parocho, sive ab ipso Episcopo constitutus sit, jus quidem et titulum in beneficio, in quo vicarius constitutus est, nullum acquirit; curam tamen, aliasque functiones parochiales omnes exercet instar istius parochi, cujus nomine

(1) *Fagnan., Commentar.*, in cap. *Quod nobis*, De despons., n. 28.
(2) *Jus ecclesiasticum universum*, lib. I, t. 28, n. 10.

administrat, et penes quem jus parochiale et cura tum actu tum habitu permanet... Estque hæc potestas ipsius et jurisdictio quasi ordinaria, non tantum delegata, cum eadem sit cum illa, quam habet is, cujus vices gerit, et cui *substitutus est* in cura et officio. »

Tels sont les deux textes que M. Maupied applique à tort à nos vicaires paroissiaux. Il suffit, en effet, de les lire attentivement, pour se convaincre qu'ils ne parlent que des vicaires temporaires, dans le sens strict et canonique du mot, ainsi désignés par le droit et par les canonistes pour les distinguer des vicaires perpétuels; c'est-à-dire des vicaires qui ne travaillent pas avec un curé présent, mais sont entièrement, bien que pour un temps, substitués à un curé habituel ou absent, pour remplir en son nom toutes les fonctions paroissiales. On peut appeler la juridiction de ces vicaires ordinaire dans un sens large, ou mieux avec Schmalzgrueber quasi-ordinaire, parce qu'ils sont délégués *ad universitatem causarum*. Or, qui n'aperçoit combien ils diffèrent de nos vicaires paroissiaux? Ils en diffèrent, non-seulement par leur position dans la paroisse, mais encore par leur appellation; puisque les anciens canonistes surtout nomment les premiers *vicarii*, et les seconds tantôt *capellani*, tantôt *cooperatores parochorum*, tantôt *vice-curati*.

Enfin un troisième argument pourrait être produit : ce serait de comparer les vicaires du curé aux vicaires de l'Evêque, pour en conclure que le pouvoir des premiers est ordinaire, comme celui des seconds. Sans doute une certaine analogie existe entre les uns et les autres ; toutefois, *si parva licet componere magnis*. Ainsi de même que les vicaires paroissiaux aident et assistent le curé dans l'exercice du ministère de la paroisse, de même les vicaires généraux concourent avec l'Evêque, et sous sa direction, à l'administration du diocèse; en sorte que les uns comme les autres sont véritablement des vicaires coopérateurs. Cependant l'assimilation

entre leur position respective n'est pas complète, il y a une différence : c'est que, contrairement aux vicaires paroissiaux, les vicaires généraux sont revêtus d'un office et d'une dignité qui leur donnent rang et juridiction dans l'Eglise ; c'est que canoniquement ils sont censés ne faire qu'un avec l'ordinaire qu'ils représentent ; c'est qu'enfin, bien que l'Evêque les nomme, ce n'est pas de lui qu'ils tiennent leur juridiction, mais, comme l'enseigne Reiffenstuel[1], du droit commun, lequel non-seulement prescrit leur établissement dans les diocèses, mais détermine leurs droits et leurs fonctions.

Après tout ce que nous venons de dire soit en faveur de notre thèse, soit contre l'opinion de M. Maupied, nous croyons être suffisamment fondé à conclure, que le pouvoir des vicaires paroissiaux n'est pas ordinaire, mais délégué.

IV. Mais si le pouvoir des vicaires est délégué, par qui est-il délégué ? Telle est la question à laquelle nous devons répondre pour compléter notre thèse.

C'est un principe reçu en droit canon, que tout ordinaire peut déléguer. Or il y a dans les paroisses deux ordinaires, l'Evêque et le curé. De qui les vicaires reçoivent-ils leur pouvoir ? Examinons. Les uns ont pensé qu'il vient de l'Evêque, d'autres du curé. Ces sentiments ont le tort d'être exclusifs. Pour nous, nous pensons qu'il vient à la fois, bien que d'une manière différente, de l'Evêque et du curé.

Afin de procéder avec ordre, distinguons la confession des autres fonctions paroissiales. Car, pour confesser, il faut une juridiction proprement dite dans le for intérieur et sacramentel ; pour le reste, une permission juridique suffit.

Or, quant au pouvoir de confesser, les vicaires le tiennent de l'Evêque. C'est ce qui résulte des lettres mêmes que les Evêques délivrent aux prêtres qu'ils autorisent à prêcher et à confesser ; elles sont ordinairement conçues en ces ter-

(1) *Jus canonicum universum*, lib. I, tit. 28, n. 75.

mes : « Ut... in nostra diœcesi *de consensu pastorum*, aut eorum quorum interest, verbum Dei annuntiare possis, et fidelium utriusque sexus... confessiones excipere, eosque... in foro conscientiæ absolvere valeas, tibi capaci et idoneo per examen reperto, *licentiam concedimus et facultatem impertimur.* » Ces dernières expressions indiquent assez clairement que la juridiction nécessaire pour confesser est accordée aux vicaires par l'Evêque. Mais les curés ne pourraient-ils pas également leur déléguer cette juridiction? Beaucoup de théologiens, et entr'autres Suarez, l'affirment [1]. Cependant, en pratique, ce pouvoir des curés est devenu sans objet et inutile. En effet, sous l'empire de la loi du concile de Trente, ils ne peuvent déléguer que les prêtres préalablement approuvés par l'Evêque. Or, c'est un fait généralement constaté, les évêques, en donnant l'approbation pour confesser, confèrent en même temps la juridiction et toutes les facultés nécessaires pour administrer le sacrement de pénitence. Evidemment lorsqu'un vicaire muni de pareils pouvoirs se présente aux curés, ceux-ci poseraient un acte non-seulement superflu, mais stérile, en tentant d'ajouter une nouvelle délégation ; ils ne sont plus admis qu'à donner leur consentement. Ce consentement, les vicaires doivent le demander et l'obtenir, leurs lettres disent expressément : *de consensu pastorum;* et les curés, de leur côté, doivent généralement l'accorder, par déférence pour l'autorité épiscopale. C'est ainsi que l'Evêque, par la collation de la juridiction, et le curé, par le consentement qu'il donne à son exercice, concourent à la formation et à l'exercice du pouvoir qu'ont les vicaires de confesser.

On peut affirmer la même chose du pouvoir de prêcher : puisque les vicaires le reçoivent également et avec les mêmes conditions, en même temps que l'approbation épiscopale.

(1) *De sacram. pœnit.*, disp. 28, sect. 4, n. 12.

Pour ce qui regarde les autres fonctions paroissiales, nous pensons qu'il faut distinguer entre les vicaires nommés par le curé et ceux nommés par l'Evêque.

Dans les pays soumis au droit commun, les curés nomment leurs vicaires, et, par le fait même, leur confèrent leurs pouvoirs. Car, s'ils doivent les choisir parmi les prêtres approuvés par l'Evêque, *ad curam animarum*, cette approbation, jusqu'à preuve du contraire, doit être prise dans son sens propre, comme un simple témoignage de capacité, et non comme une commission de juridiction.

Il n'en est pas de même des pays soumis au régime du concordat de 1801. En France et en Belgique, nous l'avons vu, ce sont les Evêques qui nomment les vicaires. Avec leur nomination ils reçoivent de l'Evêque la charge et l'obligation d'assister et d'aider le curé dans toutes les fonctions pastorales, et par conséquent le pouvoir de les remplir, lorsqu'ils seront requis à cet effet. Toutefois cette mission qu'ils tiennent de l'Evêque ne leur donne pas un pouvoir complet et libre dans son exercice; elle leur confère le droit d'être en général préférés à tout autre prêtre dans l'exercice subsidiaire des fonctions paroissiales, mais nullement de les remplir sans l'autorisation du curé. Cette autorisation est prescrite en termes exprès par l'Evêque. Elle est, par conséquent, nécessaire toujours pour la licéité, et quelquefois, nous le verrons, pour la validité des actes des vicaires. Le curé peut, dans les cas particuliers, l'accorder ou la refuser, l'ôter ou la proroger, en suivant toutefois les règles d'une prudente modération, en agissant toujours pour le plus grand bien des âmes, et en observant les usages établis dans les autres paroisses.

Ce que nous venons d'établir nous semble suffire, pour faire saisir la part qui revient à l'Evêque et au curé dans la délégation et l'exercice du pouvoir des vicaires.

4° *Le pouvoir des vicaires, contrairement à celui des curés, est un pouvoir subordonné.*

I. On peut dire des curés, qu'ils sont, jusqu'à un certain point, maîtres dans leur paroisse. Recteurs titulaires, remplissant le premier rôle dans le saint ministère, exerçant une juridiction ordinaire enfin, ils ne dépendent d'aucun prêtre établi dans leur paroisse ; ils ne relèvent que de leur Evêque et, sous un certain rapport, de leur doyen. Le pouvoir des curés est donc relativement supérieur, celui des vicaires au contraire, nous allons l'établir, leur est subordonné.

II. Ce quatrième caractère du pouvoir des vicaires est aussi la conséquence de ceux que nous venons de faire ressortir. En effet, si les vicaires tiennent la place des curés, s'ils agissent en leur nom et pour leur compte, il faut qu'ils leur soient soumis dans tous les actes du ministère paroissial. S'ils ne viennent qu'en second, ils ne peuvent être indépendants des curés ; en prétendant ne relever que d'eux-mêmes et en s'affranchissant de l'autorité pastorale, ils usurperaient, sous un rapport, le rôle principal dans la paroisse. Enfin s'ils n'ont qu'un pouvoir délégué, il faut qu'il soit subordonné. C'est un principe, en effet, que le délégué doit être soumis à l'ordinaire. Pourquoi? Parce que l'ordinaire est l'auteur du pouvoir du délégué ; parce qu'en lui commettant une partie de ses fonctions, il lui communique comme une portion de lui-même, et le forme à son image; il acquiert ainsi sur lui une véritable paternité juridique qui commande le respect et l'obéissance. Or, nous l'avons vu, l'ordinaire pour les vicaires, ce n'est pas seulement l'Evêque, mais aussi le curé ; puisque les vicaires tiennent leurs pouvoirs de l'un et de l'autre, bien que d'une manière différente.

Cette subordination des vicaires n'est pas seulement la conséquence de la situation qui leur est faite, elle est nécessaire au bon ordre qui doit régner dans l'administration de la paroisse. Toute société, surtout religieuse, pour durer et

parvenir à ses fins, doit être une dans l'autorité qui la dirige ; partagée, elle aboutira, par la force des choses, à l'anarchie et à la dissolution. Aussi Jésus-Christ, en fondant son Eglise, y a-t-il établi et fait briller cette unité : elle apparaît d'abord avec toute sa force et sa majestueuse simplicité dans le Pontife de Rome, dont le siége prime tous les autres et est le centre de l'univers catholique ; elle apparaît aussi dans chaque diocèse, qu'un seul Evêque préside et gouverne. S'il en est ainsi, il faut que cette unité se montre également dans l'administration des paroisses : car la paroisse, on le sait, est une portion de l'Eglise, est une section d'un diocèse ; c'est, si l'on me permet cette expression, l'Eglise et le diocèse en petit ; elle doit donc être comme leur image, et reproduire en elle, dans une certaine mesure, les principaux traits qui caractérisent leur gouvernement ; elle doit par conséquent être une, elle aussi, dans l'autorité qui la dirige. C'est pour cela que beaucoup de canonistes, et en particulier le cardinal de Lucà [1], Barbosa [2] et Reiffenstuel [3], enseignent qu'une paroisse ne peut avoir plusieurs curés ; c'est pour cela encore que le Concile de Trente a ordonné aux Evêques de placer un curé particulier à la tête de chaque paroisse : « Unicuique (parochiæ) suum perpetuum *peculiaremque* parochum assignent [4]. » Un seul curé, un seul chef dans la paroisse, telle est donc la règle générale, établie par l'Eglise, pour produire l'harmonie et le bon ordre dans l'exercice du ministère paroissial. Or, s'il en est ainsi, le pouvoir des vicaires est nécessairement subordonné à celui du curé ; ils ne peuvent travailler que sous son impulsion et sous sa direction au ministère paroissial ; en dehors de cette unité

(1) *In Trid.*, disc. 9, n. 3.

(2) *De offic. et pot. parochi*, p. 1, c. 1, n. 13.

(3) *Jus canon. univ.*, lib. 3, tit. 5, n. 30.

(4) Sess. 24, c. 13, *De reformatione.*

d'action, non-seulement le bon ordre sera troublé, mais le bien des âmes compromis.

Il y a plus; cette subordination, si nécessaire au succès du ministère paroissial, est formellement prescrite aux vicaires par les Evêques dans les lettres de nomination qu'ils leur délivrent. Voici les termes dont ces lettres se servent ordinairement[1] : « Ut parocho.... *subservias et sis adjumento* in omnibus officiis pastoralibus. » Par ces paroles, les Evêques imposent véritablement une charge aux vicaires, ils leur ordonnent de servir sous la direction de leur curé : c'est donc à celui-ci de leur commander; ils leur prescrivent de venir en aide à leur curé, c'est donc à celui-ci de solliciter et d'exiger leur concours.

Enfin, la dépendance des vicaires par rapport à leur curé est pleinement confirmée par la pratique invariable de la S. Congrégation du Concile. Le *Thesaurus* renferme plusieurs décisions dont nous pourrions invoquer l'autorité; nous nous contenterons d'en citer deux, qui présentent au point de vue pratique une importance toute particulière. Dans la cause Mediolanen. *Jurium parochialium*, des 24 Septembre et 3 Octobre 1735, il s'agit de deux chanoines de la collégiale de Rhò, dans le diocèse de Milan, qui remplissent en même temps les fonctions de vicaires de la paroisse. Ils prétendent s'affranchir de l'autorité du Prévôt qui en est le curé et exercer malgré lui certaines fonctions paroissiales. De là contestation et procès devant la S. Congrégation, qui juge les chanoines en qualité de vicaires et leur rappelle la situation

(1) Nous transcrivons ici une de ces lettres de nomination : « De tuis vitæ probitate, doctrina aliasque idoneitate plurimum in Domino confisi, te in vicarium ecclesiæ parochialis N.... constituendum duximus, necnon per præsentes ad beneplacitum nostrum duntaxat duraturas constituimus, ut pastori præfatæ ecclesiæ N.... in omnibus pastoralibus officiis, sacramenta rite, decenter et exacte ministrando, verbum Dei annuntiando, cæteraque vicarii munera adimplendo subservias et sis adjumento. »

dépendante où ils se trouvent dans la paroisse vis-à-vis du prévôt. Voici les doutes qui lui furent posés :

« I. An et quomodo canonici coadjutores ecclesiæ collegiatæ et parochialis Rhaudi teneantur obedire præposito in eo quod respicit exercitium curæ animarum ; et quatenus affirmative, quomodo et qua pœna mulctari possint in casu contraventionis in casu.

» II. An prædicti coadjutores canonici vocati pro explenda aliqua functione parochiali teneantur statim accedere ad ecclesiam, nisi sint legitime impediti, et quatenus non accurrerent, possint a præposito puniri et qua pœna in casu.

» III. An vocato præposito pro aliqua functione parochiali, ipse possit eam injungere alicui ex coadjutoribus etiam in casu quo non sit legitime impeditus in casu.

» IV. An in concursu plurium functionum parochialium eodem tempore explendarum possit præpositus eligere illam quæ sibi magis libuerit in casu.

» V. An prædicti canonici coadjutores possint discedere et abesse a parœcia absque expressa licentia præpositi, et quatenus negative.

» VI. An teneantur prædicto præposito allegare causam absentiæ et impedimenti in casu.

» VII. An liceat canonicis coadjutoribus edere parochianis aliquam attestationem ad munus parochiale spectantem, inconsulto præposito in casu. »

La sacrée Congrégation répondit :

« Ad I. Affirmative ad formam decreti vicarii generalis, moderata tamen pœna in summa arbitrio Eminentissimi archiepiscopi præfinienda.

» Ad II. Affirmative quoad primam partem : quo vero ad secundam provisum in superiori.

» Ad III. Negative.

» Ad IV. Affirmative.

» Ad V. Negative.

» Ad VI. Affirmative.

» Ad VII. Negative. »

Bornons maintenant notre attention à la solution du premier doute : elle suffit à notre thèse, elle décide que les vicaires sont tenus d'obéir à leur curé dans tout ce qui a rapport à l'exercice de la charge d'âmes, et qu'en cas de contravention, ils peuvent être mis à l'amende au gré de l'Evêque. Le saint Tribunal s'inspire des mêmes principes dans la cause *Tiburtina Parochialis*, du 16 juin 1792.

Le curé de Castel Madama, dans le diocèse de Tivoli, a deux vicaires qui ont été institués pour tout le temps de leur vie. A cause de cette inamovibilité exceptionnelle, un d'eux prétend exercer le ministère paroissial indépendamment du curé. Mais la S. Congrégation repousse ses prétentions ; au doute : « An et quorum jurium parochialium exercitium competat eisdem vicariis in casu ? » elle répondit : *Negative, nisi de licentia et consensu archipresbyteri.*

Ainsi, tandis que le pouvoir des curés est supérieur, celui des vicaires n'est que subordonné : la situation des vicaires dans la paroisse, le bon ordre du saint ministère, la prescription de l'Evêque et la jurisprudence de la sacrée Congrégation le prouvent.

III. Déduisons quelques corollaires touchant l'étendue de la subordination du pouvoir vicarial.

a) Les vicaires ne peuvent donc pas s'ingérer dans l'exercice du ministère paroissial sans la permission du curé. Toutefois nous tenons à le dire, cette permission varie suivant les fonctions. Pour celles qui habituellement sont laissées aux vicaires, la permission tacite ou présumée suffit. Pour celles au contraire que les curés ont coutume de se réserver, il faut une permission expresse, à moins que le curé ne soit absent de la paroisse.

b) Les curés peuvent se réserver les fonctions principales, qu'ils peuvent acquitter par eux-mêmes. Or, les fonctions

qui leur appartiennent à un titre spécial et que souvent ils se réservent sont les suivantes : l'ordre et le chant des offices, les baptêmes, les relevailles, la préparation et l'admission des enfants à la première communion, ainsi qu'à la confirmation, le catéchisme de persévérance, l'examen et l'admission des futurs époux, les demandes de dispenses, les mariages et la bénédiction nuptiale, les messes de mariage et de relevailles, la communion pascale et les funérailles. En pratique, les vicaires, pour apprécier l'extension de la réserve, doivent consulter d'abord la volonté et la pratique du curé, et ensuite les usages établis dans le diocèse.

c) Il appartient au curé de déterminer la besogne des vicaires; s'il a plusieurs vicaires sous sa direction, il peut leur partager les fonctions vicariales et leur assigner un quartier de la paroisse, où ils les exerceront particulièrement et solidairement.

Enfin *d*) jusqu'à quel point un curé peut-il employer son vicaire? Reiffenstuel trace à ce sujet une règle qui nous paraît logique et modérée. Le curé peut charger son vicaire des fonctions paroissiales les plus pénibles et les plus laborieuses. « Per hoc non negatur, *dit-il* [1], quin parochus possit unum vel plures cooperatores habere, etiam relinquendo ipsi aut ipsis *munera magis ardua;* veluti ire de nocte ad infirmos, peragere officia divina in ecclesiis filiabus distantibus. Nam hoc ipsum probat recepta consuetudo, quæ est optima legum interpres; imo subinde expostulat ipsa multitudo parochialium onerum per solum parochum non facile expediendorum. » Cependant le curé ne peut pas charger son vicaire outre mesure, il ne peut employer son ministère, qu'à deux conditions : d'abord de n'exiger son concours que raisonnablement et avec discrétion, et ensuite de faire par lui-

(1) *Jus canon. univers.*, lib. 3, tit. 4, n. 86.

même, et dans les limites de ses facultés, les fonctions principales de sa charge pastorale. « Dummodo, tamen, *poursuit le même canoniste*, ejusmodi cooperatore parochus *discrete utatur*, videlicet ut socio laboris, et non ut homine qui solus portet pondus diei et æstus : simulque *ipsemet* parochus, cessante justo impedimento, aliqua etiam munia pastoralia, præsertim *principaliora*, *personaliter præstare* non intermittat. » Et cela surtout quand son ministère personnel est sollicité par ses paroissiens. « Atque ubi, *ajoute-t-il*, is ob specialem quandoque erga eum conceptam confidentiam nominatim vocatur et expectatur, non recuset venire , curamque et sacramenta per semetipsum administrare : nec non in majori v. g. copia confitentium ad minus sese præsentem in ecclesia exhibeat, ut parochiani, si velint, possint ipsum eligere sacramentorum administratorem vel confessarium. »

5° *Le pouvoir des vicaires, contrairement à celui des curés, est limité.*

I. Les curés peuvent licitement et validement remplir toutes les fonctions paroissiales, en se conformant aux prescriptions du droit, à la volonté de leurs supérieurs et aux coutumes établies. Telle est la règle générale à laquelle les Evêques ne dérogent que dans des cas graves et exceptionnels. La présence des vicaires dans la paroisse ne restreint pas l'autorité des curés : elle diminue leur besogne, mais ne limite pas leurs droits ; car tout ce que les vicaires font, les curés pourraient le faire. On peut donc l'affirmer, le pouvoir des curés, au point de vue des fonctions paroissiales, est illimité.

II. Le pouvoir des vicaires, au contraire, est limité. Pourquoi? Parce que, dans la généralité des diocèses, ils ne sont pas délégués *ad universitatem causarum*, et parce que les curés peuvent restreindre l'exercice de leur pouvoir et le restreignent en réalité.

Recherchons l'étendue de la délégation du pouvoir des vicaires, en l'envisageant en lui-même et dans son exercice.

Les canonistes enseignent qu'une délégation, par rapport à son étendue, peut se faire de trois manières : pour un cas particulier, pour certaines fonctions, ou pour l'universalité des causes. Comment les vicaires sont-ils délégués ?

Il est évident qu'ils ne le sont pas seulement pour un cas particulier. En effet, ils assistent leur curé d'une manière permanente : ils ne sont pas pour lui des mandataires d'occasion, ni de simples auxiliaires, mais des coopérateurs d'office et habituels. Cette permanence de leur ministère indique assez qu'ils sont délégués, au moins pour certaines fonctions. Mais le sont-ils pour l'universalité des causes? Nous répondrons : dans la généralité des diocèses, non. Afin d'éclaircir et de résoudre convenablement cette question compliquée et difficile, il nous faudra distinguer les pays et les situations, et entrer dans quelques détails.

D'abord dans les pays où les curés, conformément au droit commun, choisissent et nomment leurs vicaires, nous l'avons vu, ce sont eux qui, à l'exception du pouvoir de confesser et de prêcher, délèguent aux vicaires la permission d'acquitter les fonctions paroissiales. Or, les curés étant le principe et les auteurs de cette délégation, rien ne les empêche de la circonscrire dans des limites qu'ils jugent à propos de lui tracer. Ils sont les maîtres du pouvoir des vicaires : ils peuvent lui donner un extension indéfinie, ou le restreindre en lui imposant certaines réserves. En réalité, tout dépend donc de la volonté des curés et des usages des diocèses.

Si les curés accordent à leurs vicaires un pouvoir général et indéfini, ceux-ci pourront, à moins que les curés ne s'y opposent formellement, remplir toutes les fonctions licitement et validement. Car ils sont revêtus d'un pouvoir délégué *ad universitatem causarum* et libre dans son exercice. C'est

dans ce sens qu'il faut entendre, selon nous, quelques auteurs qui leur reconnaissent la faculté d'acquitter toutes les fonctions du ministère paroissial, sans exception. Ainsi, pour n'en citer qu'un, Reiffenstuel parle des prêtres qui ont reçu la commission générale « *peragendi cuncta munera parochialia,* » à qui est confiée « *administratio sacramentorum;* » il contemple enfin « *capellanos seu cooperatores parochorum, quibus ab Ordinario aut parocho in genere committitur cura animarum in aliqua parochia prout fieri solet in partibus Germaniæ.* » C'est encore dans ce sens que nous pensons devoir interpréter la décision de la S. Congrégation du Concile dans la cause Bosanen. *Visitationis sacrorum liminum,* du 28 novembre 1789, que nous exposerons plus tard, lorsque nous traiterons en particulier du pouvoir des vicaires par rapport au mariage. En effet, dans cette cause, il s'agit de vicaires établis dans les paroisses *absolute, plene et absque ulla ministerii parochialis restrictione.*

Si, au contraire, comme cela arrive communément, les curés imposent des réserves au pouvoir qu'ils délèguent à leurs vicaires, ceux-ci étant dépourvus de juridiction pour les fonctions réservées, ne pourront les accomplir ni licitement, ni même validement dans les matières où la juridiction est requise pour la validité des actes. Dans ce cas, ils n'ont un pouvoir délégué que pour certaines fonctions. La S. Congrégation du Concile ne reconnaît pas en général et n'attribue pas aux vicaires une juridiction illimitée. En effet, dans l'Exposé de la cause Faventina *Matrimonii,* du 22 juillet 1758, voici la doctrine que nous trouvons formulée à propos d'un prêtre qui remplaçait un curé absent : « Vicarius hic, licet facultas expressa ei a parocho data non fuerit, habet tamen illam a lege, Tridentino nempe concilio, cum deputatus dicatur ad universam curam animarum, ad differentiam capellani, vel *vicarii parochi præsentis, cui facultas expressa*

a parocho dari debet... » En d'autres termes, le vicaire, qui travaille sous la direction d'un curé présent, n'a ni la situation, ni le pouvoir de celui qui tient la place d'un curé absent ; il n'est pas, comme celui-ci, délégué pour l'universalité des causes, et, pour remplir certaines fonctions réservées, notamment pour assister à un mariage, il a besoin d'obtenir du curé une autorisation expresse, *facultas expressa.* La même doctrine est adoptée et pleinement confirmée par la S. Congrégation, dans la cause TURRITANA *Matrimonii*, du 13 juin 1795, dans laquelle elle décida que la députation du curé était nécessaire aux vicaires pour la validité d'une fonction réservée.

Telle est l'étendue du pouvoir des vicaires, envisagé au point de vue du droit commun : il est en général limité. Le régime introduit par le concordat en Belgique et en France l'a-t-il augmenté au point de lui donner une extension universelle ? Nous ne le pensons pas.

Rappelons-nous ce que nous avons dit de la nomination et de la délégation des vicaires dans ces pays. Ce sont les Evêques qui les nomment, tandis que les curés ne font que les accepter et les installer ; ce sont les Evêques qui leur délèguent radicalement leur pouvoir ; mais ce pouvoir n'est complet et libre dans son exercice que par le consentement des curés. L'étendue de leur pouvoir dépend donc à la fois de la volonté des Evêques et de la volonté des curés.

La volonté des curés est connue : usant de leur droit, ils ont coutume de se réserver certaines fonctions principales, que les vicaires, sans leur permission expresse, ne peuvent exercer, au moins licitement. Nous disons au moins licitement ; car il faudrait dire aussi validement selon les matières, si les Evêques voulaient attacher cette importance au consentement des curés. Que veulent donc les Evêques relativement à l'extension du pouvoir des vicaires? Voilà ce qu'il faut avant tout connaître et déterminer avec précision. Or,

à défaut d'une déclaration explicite de leur part, la volonté des Evêques doit se chercher dans la commission même, qu'ils donnent aux vicaires, interprétée dans ses termes et d'après la coutume particulière des diocèses. Quels sont les termes de cette commission? On les a déjà lus : ils expriment que les vicaires sont placés dans les paroisses pour servir sous le curé et pour lui venir en aide dans tous les offices pastoraux. Mais, qui ne le voit? les Evêques par là imposent avant tout et directement une charge aux vicaires, et si en même temps ils leur accordent la juridiction, ce n'est que parce que et pour autant qu'elle est nécessaire pour remplir cette charge. Le pouvoir des vicaires suivra donc toutes les conditions, et aura tout juste l'étendue de leur charge. Or, cette charge est bornée en pratique : elle ne s'étend à toutes les fonctions pastorales qu'éventuellement et pour autant que les curés requerront leur aide et assistance. Il devra donc en être de même du pouvoir que les Evêques leur délèguent. S'il s'étend à tous les actes du ministère paroissial, ce n'est aussi qu'éventuellement, et pour autant que les curés solliciteront leur concours. Donc, pouvons-nous conclure, il ne s'étend pas aux fonctions que les curés se réservent : il est limité. Il y a plus. Les Evêques agissent certainement avec sagesse dans la concession du pouvoir des vicaires. Or, je le demande, serait-il sage de leur donner un pouvoir qu'ils ne pourraient exercer qu'illicitement et en troublant l'ordre des paroisses? Enfin, il y a une coutume depuis longtemps et généralement établie, principalement en Belgique, coutume, par conséquent, dont la valeur juridique est incontestable, en vertu de laquelle les vicaires, à moins d'une autorisation expresse de leur curé, ne peuvent rien relativement à certaines fonctions plus particulièrement pastorales. Les Evêques, aussi bien que le clergé paroissial, la connaissent : ils sont censés s'y conformer en ne déléguant les vicaires que pour certaines fonctions.

III. M. Bouix n'interprète pas, comme nous, la commission des vicaires, il lui attribue une extension universelle. Voici comment il s'exprime[1] : « Cum ejusmodi vicarii deputari soleant, ut parochum in administratione sacramentorum adjuvent, ex ipsa eorum deputatione merito censetur eis concessa facultas omnia sacramenta ministrandi, ac proinde pœnitentiæ etiam et matrimonii. » Mais, nous venons de le voir, cette conclusion ne découle pas logiquement des termes dont les Evêques ont coutume de se servir dans la commission des vicaires ; cependant, nous tenons à le dire, cette conclusion pourrait être pratiquement vraie dans les diocèses où un usage particulier, connu des Evêques, interpréterait de cette façon la position faite aux vicaires quant à l'étendue de leur pouvoir. M. Bouix appuie son opinion sur l'autorité de Reiffenstuel et de quelques autres auteurs cités par lui ; mais à tort, pensons-nous. Nous avons exposé plus haut la doctrine de ce canoniste, et dit dans quel sens, à notre avis, il fallait l'entendre. Or, Reiffenstuel parle d'une concession générale, absolue, sans restriction, *generaliter ac sine exceptione*, d'exercer la charge d'âmes, ou d'administrer les sacrements. Mais qui ne voit la différence qui existe entre une commission aussi étendue et celle de nos vicaires qui se borne à leur imposer la charge, et ensuite le pouvoir d'aider le curé dans l'administration des sacrements, *ut parochum in administratione sacramentorum adjuvent?* Ces derniers mots, en effet, laissent le champ libre aux réserves, nous l'avons vu. Nous ne pensons donc pas que M. Bouix puisse conclure, surtout d'une manière si absolue, qu'en France les vicaires peuvent remplir, même validement, toutes les fonctions paroissiales, à moins que les Evêques ou les curés ne viennent, par une restriction expresse, limiter leur pouvoir.

(1) *De parocho*, appendix I, § IV, quæst. 4. — M. Craisson embrasse l'opinion de M. Bouix, *Manuale totius juris canonici*, n. 1519. (*Rédact.*)

A un canoniste français opposons un auteur du même pays et également digne d'estime. L'auteur des *Prælectiones juris canonici habitæ in seminario S. Sulpitii* est parfaitement de notre avis. Nous voulons surtout le citer, pour faire comprendre que ce que nous avons dit des diocèses de la Belgique s'applique aussi à ceux de la France. Or, voici les termes dont il se sert[1] : « Vicarius temporalis, *juxta disciplinam in nostris regionibus* vigentem[2], delegatur ab Episcopo cum jurisdictione competenti ad audiendum confessiones fidelium et missæ sacrificium celebrandum. Quoad vero cæteras functiones, nisi Episcopus aliter statuerit, arbitrio parochi dimittitur ut eas vel sibi reservet, vel vicario committat, vel, si plures sint vicarii, per partes distribuat, prout magis opportunum judicaverit; non enim dantur vicarii, nisi ut parochum adjuvent; quamobrem sunt sub illius regimine, nec alia sibi assumere debent, quam quæ parochus commiserit. Igitur non solum illiciti, sed quinimo et invalidi reputandi essent, pro subjecta materia, actus ministeriales quos vicarius usurparet contra voluntatem parochi; v. g. si absque ulla delegatione celebret matrimonia, vel confraternitatem erigere præsumat[3], aut alia id genus prætendat. Necesse est ad valorem horum actuum, ut sacerdos, qui non est pastor ordinarius, habuerit delegationem; porro in allegatis casibus nulla vicario competit delegata potestas : nec titulo *vicariatus*, quem jus canonicum non instituit pro ecclesiis parochialibus; nec titulo delegationis datæ ab Episcopo, qui nihil aliud communiter intendit in deputatione vicariorum, quam approbare

(1) Pars prima, n. 228.

(2) A ce passage, M. Craisson ajoute : « Immerito nobis videtur asseri talem disciplinam apud nos generaliter vigere. » *Ibid.*, n. 1521. (*Réd.*)

(3) Cet exemple est fort mal choisi; car le curé même ne pourrait ériger une confrérie. Le vicaire-général lui-même est dénué de toute autorité sur ce point, comme nous l'avons vu dans la livraison précédente. V. pag. 105 et suiv. (*Rédact.*)

sacerdotes, ut functiones obeant sub ductu parochi ; nec tandem titulo delegationis a parocho, ex hypothesi. » Cette page combat, selon nous, avec succès l'opinion avancée par M. Bouix.

Nous concluons : en France et en Belgique, comme en général dans les pays soumis au droit commun, les vicaires ne sont pas, de droit, délégués *ad universitatem causarum*, et souvent, de fait, ils n'ont qu'un pouvoir limité à certaines fonctions.

IV. Cependant il est des cas exceptionnels, où les vicaires ont un pouvoir illimité quant à l'exercice du ministère paroissial. C'est *a*) lorsque l'Evêque leur attribue expressément ce pouvoir, pour suppléer à la négligence ou à l'incapacité du curé ; c'est encore *b*) lorsque les curés, ôtant toutes les réserves, leur permettent expressément et sans restriction de remplir toutes les fonctions curiales ; c'est *c*) lorsque la coutume, connue et acceptée par les Evêques et par les curés, interprète de cette façon la position des vicaires ; c'est enfin *d*) lorsque les vicaires administrent la paroisse pendant l'absence du curé. Dans ces cas, on peut les considérer comme délégués *ad universitatem causarum*.

V. Il nous reste à déduire un corollaire de la thèse que nous venons de traiter, en répondant à cette question : les vicaires peuvent-ils subdéléguer ?

Il faut distinguer, suivant l'étendue diverse que nous venons d'assigner à leur pouvoir.

Si leur pouvoir est limité, comme il l'est habituellement, ils ne pourront subdéléguer l'exercice d'aucune fonction paroissiale, pour laquelle la juridiction, à proprement parler, est nécessaire ; c'est la doctrine commune que Reiffenstuel[1] exprime ainsi : « Delegatus ad causam particularem inferioris a

(1) *Jus canon. univ.*, lib. 1, tit. 29, n. 64.

Principe, nequit subdelegare articulum jurisdictionalem. » Quant aux fonctions pour l'exercice desquelles une simple permission, soit expresse, soit tacite, suffit, nous trouvons une difficulté dans ces paroles que le canoniste cité ajoute immédiatement[1] : « Bene tamen articulum non jurisdictionalem ; » et la raison qu'il apporte, c'est que « sic exequitur nudum ministerium, non autem exercet quemdam actum jurisdictionalem. » Toutefois, si ce principe formulé pour le for extérieur doit s'appliquer au ministère paroissial, nous dirons que les vicaires, à cause de la subordination qu'ils doivent à leur curé, ne peuvent subdéléguer le genre de fonctions dont il s'agit, qu'avec son consentement au moins présumé. A plus forte raison ne pourront-ils pas, sans une autorisation expresse, subdéléguer l'exercice de toutes leurs fonctions.

Si, au contraire, ils sont, dans les cas exceptionnels que nous avons définis, délégués *ad universitatem causarum*, ils peuvent, d'après le sentiment commun des auteurs, subdéléguer ; car alors, disent-ils, bien que leur pouvoir ne soit pas ordinaire, en pratique il doit être regardé comme tel : « Ipse, *enseigne Reiffenstuel*[2], non est proprie ordinarius, huic tamen æquiparatur. » Cependant comme un pareil vicaire n'est pas, à proprement parler, l'ordinaire, son pouvoir de subdéléguer, à moins d'une autorisation expresse de ses supérieurs, ne pourra s'étendre à tout son office : « Poterit subdelegare, *dit le même canoniste*[3], unam vel alteram causam, licet non possit delegare seu in alium transferre universam jurisdictionem suam. »

Le cardinal de Lugo traite la question qui nous occupe spécialement au point de vue du ministère paroissial, et il la résout dans le sens que nous venons d'exposer. Il commence par poser ce principe[4] : « In deleganti, quando habet

(1) *Loc. cit.*, n. 65. (2) *Loc. cit.*, n. 63. (3) *Loc. cit.*, n. 63

(4) *De sacram. pœnit.*, disp. 19, sect. 2, n. 15 et 16.

potestatem ordinariam, non deest facultas delegandi cum potestate subdelegandi. » Or, il s'agit de savoir si l'ordinaire veut accorder au délégué le pouvoir de subdéléguer. Cela, dit-il, dépend des termes et des circonstances de la délégation. Puis envisageant les vicaires dans deux situations différentes, il continue en ces termes : « Nam parochus qui conducit capellanum, cujus opera utatur etiam in audiendis confessionibus suorum subditorum, non vult illi dare potestatem subdelegandi ; quia vult ejus operam et exercitium actuale, non vero vult illi dare officium parochi etiam partiale per modum officii. » C'est évidemment le cas du vicaire délégué seulement pour certaines fonctions. Que dit-il du vicaire délégué pour l'universalité des causes? Il poursuit : « E contra vero quando alicui communicatur officium, seu substituitur in officio etiam ad breve tempus, videtur dari cum potestate subdelegandi. Unde sacerdos relictus a parocho absente per quindecim dies loco sui, vel subrogatus ab Episcopo loco parochi per annum aut semiannum, potest ipse subdelegare ad aliquas causas, vel actiones speciales, non vero ad totum suum officium. »

Ce que nous venons de dire suffit, pensons-nous, pour déterminer en principe les limites du pouvoir des vicaires : ils ne sont délégués que pour certaines fonctions ; leur pouvoir est circonscrit dans une sphère d'action plus ou moins restreinte suivant la volonté des curés, car en général ils ne peuvent faire aucune fonction paroissiale, que pour autant que ceux-ci exigent, sollicitent ou permettent leur concours. Tel est le principe pratique qui résulte des prescriptions du droit, que l'usage des diocèses a consacré, et qui, sagement appliqué, est appelé non-seulement à prévenir les divisions entre les membres du clergé paroissial, mais encore à assurer le succès de leur ministère.

Enfin 6° *Le pouvoir des vicaires, contrairement à celui des curés, est révocable.*

La révocabilité est le dernier caractère qui marque le pouvoir des vicaires : il nous reste à l'établir en principe et à déterminer par qui et comment elle doit être mise en pratique.

I. Les curés, on le sait, sont inamovibles et leur pouvoir est irrévocable. La stabilité de leur ministère leur est assurée, non pas nécessairement à cause de l'office qu'ils remplissent, ni du bénéfice dont ils jouissent, car l'un et l'autre, à n'envisager que leur nature, pourraient être aussi bien révocables que perpétuels ; mais parce que le concile de Trente l'a ainsi voulu et déterminé en règle générale, en ordonnant aux évêques, « ut... distincto populo in certas propriasque parochias, unicuique suum *perpetuum* peculiaremque parochum assignent ; aut alio utiliori modo, prout loci qualitas exegerit, provideant[1]. » Ce texte, en effet, est interprété dans ce sens par les canonistes, par la pratique des évêques et par la jurisprudence des Congrégations romaines. Toutefois de ce que les curés sont inamovibles, il ne faut pas conclure que les évêques ne puissent dans aucun cas les changer ou leur ôter leur pouvoir, mais seulement qu'ils ne peuvent pas les révoquer sans une cause et sans un jugement canoniques. Telle est la situation qui est faite aux curés par le droit commun.

Le concordat l'a-t-il modifiée en France et en Belgique? On le sait, il y a dans ces deux pays deux sortes de curés : ceux qui portent officiellement ce nom et les recteurs des succursales. Les uns et les autres ont également tous les pouvoirs curiaux, ils ne diffèrent que par l'inamovibilité.

Les premiers sont inamovibles. En effet, le traitement qu'ils reçoivent du gouvernement, la S. Pénitencerie l'a déclaré[2], doit être regardé comme un bénéfice ecclésiastique,

(1) Conc. Trid. Sess. xxiv, cap. 13, *De reformatione*.
(2) S. pœnit. 19 januarii 1819.

il en prend la nature et en suit les conditions. Or c'est un principe reçu en droit canon, qu'un bénéfice séculier est censé perpétuel, à moins qu'une clause expresse formulée dans l'acte de son érection, ou une décision du Saint-Siége ne le déclare manuel. Si nous appliquons ce principe au bénéfice que les curés possèdent dans le traitement de l'état, nous demeurerons convaincus qu'il est perpétuel, parce que les évêques non-seulement n'ont jamais apporté aucune restriction à cet égard, mais ont toujours, de même que la Cour Romaine, envisagé la position des curés comme inamovible[1].

Quant aux seconds, ils sont amovibles, surtout depuis la faveur octroyée par Grégoire XVI et contenue dans la réponse qu'a faite à l'évêque de Liége, la S. Congrégation du Concile, en date du 1er mai 1845. Cependant la position des desservants est entourée de certaines garanties de stabilité : car les évêques, aux termes de la supplique combinés avec ceux de la réponse, ne peuvent les changer, que « haud frequenter et nonnisi prudenter ac paterne... adeo ut sacri ministerii stabilitati, quantum fieri potest, satis consultum videatur. » Leur amovibilité, en outre, n'est pas définitive ; cela résulte des termes mêmes dont se sert la S. Congrégation ; elle dit : « Benigne annuit, ut in regimine ecclesiarum succursalium, de quibus agitur, nulla immutatio fiat, donec aliter a sancta Sede Apostolica statutum fuerit. »

Mais si les succursalistes sont amovibles, il doit en être de même à plus forte raison des vicaires. Il est temps d'aborder la question de leur révocabilité ; nous la traiterons au double point de vue du droit commun et du régime issu du concordat.

II. D'abord, il est certain que le pouvoir des vicaires est révocable.

(1) Voir Bouix, *De parocho*, Pars 1, c. 7, § 2

En effet, nous l'avons vu, ce pouvoir est délégué. Or, un pouvoir délégué est essentiellement révocable. Pourquoi? parce que l'ordinaire qui lui a donné l'existence exerce sur lui l'autorité d'un maître; il le tient sous sa dépendance; il dépend de lui qu'il grandisse ou qu'il diminue, qu'il se maintienne ou qu'il expire. Il peut donc toujours le révoquer.

En outre l'irrévocabilité, pour exister, doit avoir une base. On la conçoit dans un pouvoir attaché à un office ou à un bénéfice perpétuels. Or, le pouvoir des vicaires ne repose sur rien de semblable. En effet, le ministère qu'il exerce dans la paroisse est-il un office ecclésiastique? Non, nous l'avons déjà dit. Son traitement peut-il être considéré comme un bénéfice? Non encore. Autrefois ce n'était qu'un salaire, qu'une portion congrue, qu'une rémunération de services rendus; si parfois il était formé du revenu d'un bénéfice simple, ce n'était que dans des cas exceptionnels qui n'infirment aucunement la règle générale. Le traitement que l'Etat ou les fabriques accordent aujourd'hui aux vicaires en France et en Belgique n'a pas non plus le caractère d'un bénifice ecclésiastique; car d'après la déclaration de la S. Pénitencerie[1], les traitements du gouvernement n'ont cette qualité que pour autant qu'ils remplacent d'anciens bénéfices. On concevrait encore la perpétuité du pouvoir des vicaires, si, malgré l'absence d'un office ou d'un bénéfice, elle s'ap-

(1) Voici la décision de la sainte Pénitencerie : « S. Pœnitentiaria ad proposita dubia ita respondendum censuit. Ad II, alias fuisse a selecta Congregatione S. R. E. Cardinalium responsum : quod si agatur de pensionibus constitutis loco reddituum, quos beneficiarii antea percipiebant ex fundis seu dote suorum beneficiorum, eos censeri redditus ecclesiasticos, non quasi patrimoniales. Secus vero si agatur de stipendiis quæ dantur laborantibus inserviendo Ecclesiæ et functionibus ecclesiasticis, tamquam merces operis et ad operantis sustentationem (c'est bien là le cas des vicaires) : hæc enim bona censentur quasi patrimonialia. — Datum Romæ, in s. Pœnit., 9 jan. 1823. — J.-B. *Bussi*, S. P. Regens.

puyait sur un texte du droit ; mais ce texte ne se trouvera pas et même le droit suppose le contraire. En effet, le concile de Trente ne prescrit aux curés de s'adjoindre des coopérateurs, que pour autant qu'ils seront nécessaires à leur ministère, de sorte que, cette nécessité disparaissant, leurs vicaires peuvent être révoqués. On peut donc l'affirmer, l'irrévocabilité des vicaires manque complétement de base et ne peut se soutenir.

Il y a plus, il est préférable que les vicaires soient amovibles, au double point du bon ordre des paroisses et du bien qu'ils sont appelés à faire aux âmes. On le sait, les vicaires entrent habituellement dans le ministère au sortir du séminaire. Sans doute ils sont bien instruits, pieux, pleins de zèle, et nous nous plaisons à rendre hommage à l'excellente éducation cléricale qu'ils reçoivent dans nos séminaires; cependant, il faut bien le reconnaître, ils sont encore jeunes, ils connaissent mieux les livres que les hommes, ils sont novices encore dans la pratique si épineuse du ministère paroissial. Pour que leur apprentissage soit couronné de succès, il faut que, dans l'exercice de leurs fonctions, ils soient tour à tour retenus et encouragés. Or, l'amovibilité ne joue pas mal ce double rôle : tantôt elle est une menace suspendue au-dessus de leurs têtes, qui les avertit de ne pas sortir du cercle de leurs attributions et de ne pas s'écarter de la ligne de leurs devoirs; tantôt elle est l'encourageante perspective d'un avancement, qui sera la récompense méritée par leurs vertus sacerdotales et spécialement par leur zèle actif, prudent et soumis.

C'est à cause de ces avantages, sans doute, que les vicaires ont toujours été et sont encore nommés avec un pouvoir révocable. Leurs lettres de nomination, qui déterminent leurs attributions, en font foi : ils sont députés ou pour un temps fixé, ou jusqu'à révocation, ou enfin *ad beneplacitum*. Les termes de la commission vicariale, que

nous avons cités plus haut, disent expressément : « Per præsentes ad beneplacitum nostrum duntaxat duraturas constituimus. »

III. Mais si le pouvoir des vicaires est révocable, par qui peut-il être révoqué ? En général par l'ordinaire qui l'a délégué. Car c'est à l'auteur d'un pouvoir qu'il appartient de l'abolir, en vertu de cette règle du droit : « Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur [1]. » Mais distinguons.

D'après le droit commun, les curés ont le droit de révoquer le pouvoir de leurs vicaires, parce que ce sont eux qui les délèguent en les nommant. Il faut cependant excepter la faculté générale de confesser et de prêcher, parce que les vicaires la tiennent ordinairement de l'évêque en même temps que l'approbation. L'évêque peut aussi révoquer leur pouvoir, directement d'abord, en vertu de l'autorité pastorale, supérieure à celle du curé, qu'il exerce sur toutes les paroisses de son diocèse ; indirectement ensuite, en ôtant aux vicaires l'approbation *ad curam animarum*.

Dans les pays régis par le concordat, les évêques seuls nommant les vicaires, peuvent seuls révoquer leur pouvoir. Les curés ont perdu ce droit : ils doivent non-seulement accepter, mais conserver les vicaires que l'évêque leur envoie, à cause de la supériorité de son autorité. Ils peuvent bien en pratique restreindre leur pouvoir, en faisant, autant qu'ils peuvent, par eux-mêmes la besogne paroissiale ; mais quant à le supprimer complètement, ils ne le peuvent jamais. S'ils ont des raisons pour éloigner les vicaires de leur paroisse, ce qu'ils ont à faire, c'est de recourir à l'évêque, lequel, s'il y a lieu, fera droit à leur demande. Nous pensons cependant que, dans le cas de flagrant délit et de scandale public, les curés seraient admis à suspendre provisoirement

(1) Cap. 1, *De regulis juris*.

l'exercice de leur pouvoir ; car alors ils ont un motif grave et pressant pour refuser leur consentement à un ministère, qui est évidemment préjudiciable au bien des âmes.

IV. La révocabilité du pouvoir des vicaires est-elle entourée de certaines conditions de stabilité, comme celle des desservants? Les vicaires peuvent-ils être révoqués sans cause? Il nous faut encore distinguer.

Nous répondons : licitement, non ; car la loi morale exige qu'un acte aussi grave que la révocation soit dicté par un motif raisonnable, surtout lorsqu'il est de nature à compromettre la réputation de celui qui en est l'objet. Peuvent-ils l'être au moins validement ? Telle est la question difficile dont nous allons chercher la solution.

Cette question de l'amovibilité *ad nutum*, envisagée au point de vue des bénéficiers et des fonctionnaires paroissiaux, présente un singulier phénomène; c'est que la doctrine commune des canonistes est contredite par la pratique constante de la S. Congrégation : tandis que la première affirme, la seconde nie.

Examinons d'abord la doctrine des canonistes. Reiffenstuel, parlant des bénéfices manuels, dit : « Beneficia manualia possunt revocari ad nutum conferentis. Additur notanter in data definitione *ad nutum conferentis*, hoc est ad liberam et absolutam voluntatem, et non necessario regulatam... Unde qui habet facultatem amovendi capellanum ad nutum, non tenetur ad observantiam juris.... Potestque etiam absque causa amovere capellanum (cessante tamen malitia) et alterum præsentare. » Il cite comme étant de son avis Pyrrhus Corradus [2], De Luca [3], Barbosa [4] et Gonzalez [5]. Ferraris [6],

(1) *Jus canon. univ.*, lib. 3, tit. 5, n. 45.

(2) *Praxis benef.*, lib. 1, n. 273. (3) *De beneficiis*, disc. 80, n. 5.

(4) *Jus eccles. univ.*, c. 6, n. 65.

(5) *Ad regulas Cancellariæ*, Reg. 8, Glossa 5, § 6, n. 46.

(6) *Biblioth. canon*, V. *Vicarius parochialis*, n. 41.

parlant des vicaires temporaires s'exprime ainsi : « Vicarius temporalis et ad nutum amovibilis... potest ad libitum constituentis removeri. » Scarfantonius[1] est plus explicite encore : « Posito autem quod aliqua vicaria, sive etiam aliqua capellania sit ad nutum amovibilis, potest deputans removere sine necessitate exprimendi causam, quia hoc importat esse officium de sui natura amovibile et cum tali conditione concessum et acceptatum, ut etiam absque ulla causa possit jam electus revocari et alius in ejus locum substitui. » Benoît XIV[2] enfin dit la même chose des vicaires amovibles des curés habituels.

Telle est la doctrine des canonistes : ils ne parlent pas expressément sans doute des vicaires coopérateurs, mais ils ne les excluent pas, et nous pouvons par analogie leur appliquer ce qu'ils disent de l'amovibilité des chapelains et surtout des vicaires temporaires.

A cette doctrine opposons maintenant la pratique de la S. Congrégation du concile. De nombreuses causes ont été portées à son tribunal, dans lesquelles elle avait à interpréter l'amovibilité soit des chapelains, soit des vicaires temporaires, et elle a constamment jugé, qu'elle ne pouvait être mise en pratique, sans un motif que l'Evêque devait approuver. Rapportons quelques décisions. Dans la cause *Lunen. et Sarzanen.*, du 2 septembre 1747, il est question d'un chapelain vice-curé établi dans une succursale, qui avait été révoqué par son curé; au doute : « An liceat parocho Folli ad arbitrium removere capellanum curatum a terra Bastrimoli ab ipso nominatum etiam absque causa ab Ordinario cognoscenda in casu? » la S. Congrégation répondit : *negative*. Dans la cause *Cremonen. Dismenbrationis*, du 11 janvier 1738, combinée avec la cause *Cremonen.*, du 6 décembre 1749, il s'agit

(1) Scarfantonius, *Animadv. ad Ceccopper.* t. ult., add. 19.

(2) Bened. XIV, *De synodo diœc.*, lib. 12, cap. 1, n. 2.

encore du vicaire d'une annexe amovible au gré du curé. Les habitants, afin d'avoir un prêtre stable, demandent l'érection de l'annexe en paroisse. Voici le doute que la Congrégation était appelée à résoudre : « An sit consulendum Sanctissimo pro gratia erectionis in parochialem et respective dismembrationis in casu ? » Elle répondit : « Negative et ad mentem. Mens est, ut capellanus non amoveatur sine causa approbanda ab Episcopo. » Nous pourrions citer les décisions portées dans les causes Romana, du 23 avril 1735, Spoletana, du 28 mars 1744, Nullius Farfen, *Capellaniæ*, du 6 août 1791, et Romana, du 20 août 1803 ; mais nous devons nous borner, et ce que nous avons rapporté suffit pour faire connaître la pensée et la jurisprudence de la S. Congrégation. Il faut le reconnaître cependant, dans les affaires mentionnées, il n'est pas question des vicaires coopérateurs à proprement parler, et lorsque le S. tribunal eut à s'occuper d'eux, comme dans les causes Toletana, du 15 novembre 1725, et Verulana *Vicarii curati quoad remotionem*, du 18 décembre 1847 (per summaria precum), il s'est abstenu de résoudre la question de principe. Mais, comme il y a peu de différence entre les vicaires des succursales et les vicaires coopérateurs, nous pensons que nous pouvons appliquer à ceux-ci, ce que la Congrégation a décidé pour ceux-là, c'est-à-dire, qu'ils ne peuvent être révoqués sans une cause approuvée par l'Evêque. Néanmoins la pensée de la S. Congrégation à leur égard ne sera complétement certaine, que lorsqu'elle aura fait une déclaration qui les concernera formellement.

Nous venons de le constater, la pratique de la S. Congrégation est en opposition avec la doctrine des canonistes. Laquelle des deux doit prévaloir en droit ? C'est évidemment la première ; car l'interprétation qu'elle donne à l'amovibilité des vicaires est authentique, tandis que celle des canonistes n'est que doctrinale.

Il est donc très-probable que les curés ne peuvent pas

révoquer leurs vicaires sans une cause que l'Evêque doit approuver. Ce que nous disons des curés doit également s'appliquer aux Evêques, avec cette différence toutefois que ceux-ci sont juges de la cause qui les détermine à révoquer les vicaires. Notez que nous parlons d'une *révocation* proprement dite, et non d'un simple changement ; car sur ce point aucun doute sérieux ne peut être soulevé.

La question qui nous occupe a été l'objet des études de quelques canonistes de nos jours. M. Bouix[1] rapporte les arguments qui militent en faveur des deux opinions opposées, mais n'ose pas se prononcer. L'érudit auteur des *Analecta*, Mgr. Chaillot[2], et M. Maupied[3] soutiennent que les vicaires ne peuvent être validement révoqués sans cause, et même ce dernier, devançant la décision du Saint-Siége, va jusqu'à appliquer aux vicaires le décret de Grégoire XVI relatif aux recteurs des succursales. Le savant professeur de droit canon au séminaire de Liége, M. Daris[4], pense tout autrement : il affirme, sans même faire allusion au sentiment contraire, que « justa quidem causa est necessaria ad licitam ; non autem ad validam remotionem. » Il appuie son assertion, non pas sur la doctrine des anciens canonistes qu'il passe sous silence, mais sur la nature même des choses. Toutefois les raisons qu'il apporte ne nous convainquent pas ; elles sont plus spécieuses que solides.

Voici comment il raisonne : « Nullus enim titulus, *dit-il*, excogitari potest ob quem parochus vicarium removere non posset valide absque justa causa ; libere eum præelegit ad nutum amovibilem, ex propriis fructibus portionem congruam ei constituit ; valide igitur poterit illum dimittere. » Que prouve cet argument ? Nous admettons que c'est tout à

(1) *De parocho*, append. 1, § 4, q. 5.

(2) *Anal. jur. pontif.*, Série v, col. 1004 et suiv.

(3) *Juris Can. Compend.*, p. 3, lib. 6, § 7, n. 4.

(4) *Prælect. canon.*, de parochis, n. 336.

fait librement que le curé, sous le régime du droit commun, a choisi tel vicaire de préférence à un autre, bien que ce ne soit pas toujours lui qui lui fournisse son traitement; faut-il conclure qu'après l'avoir une fois nommé, il demeure également libre de le révoquer sans cause? Mais la situation du vicaire est complétement modifiée. Avant sa nomination, le vicaire n'a aucun droit acquis, et le curé peut le choisir en toute liberté et l'établir d'une manière révocable; mais après qu'il a été installé et qu'il a exercé le ministère paroissial, il possède une position acquise qui le fait vivre, qui lui assure une condition sociale estimée, et que souvent il ne peut perdre sans souffrir un grave dommage dans son honneur. Cette position acquise, le curé l'a créée librement sans doute, mais il est tenu de la respecter et il ne peut la détruire arbitrairement. D'après M. Daris, « inter parochum et vicarium ab ipso assumptum intercedit quidam contractus, vi cujus vicarius sese obligat ad adjuvandum parochum, parochus autem ad ei portionem congruam præbendam. » Mais, demanderons-nous, ce contrat existera-t-il, quand le curé ne nommera pas son vicaire, ou ne fournira pas son traitement? Et dans la supposition qu'il existe sous une forme diverse, dans tout état de choses, devra-t-on admettre qu'il soit rescindible sans cause, et que la position acquise d'un ministre des autels, aussi précaire que celle d'un serviteur à gages, soit abandonnée sans contrôle à la merci des caprices d'un maître? Nous ne pouvons le penser. Du reste, examinons les conséquences auxquelles aboutissent les principes que nous combattons. Ne s'ensuivrait-il pas que les succursalistes, malgré le décret de Grégoire XVI, que les chapelains et les vicaires temporaires, nonobstant les décisions de la S. Congrégation, seraient également révocables sans cause; puisque eux aussi ont été établis librement, pour être amovibles, et en vertu de quelque chose comme un contrat tacite? Ce sont là les deux écueils contre

lesquels doit nécessairement venir échouer l'argumentation, du reste habile, de M. Daris. Il veut bien admettre que si le vicaire était possesseur d'un bénéfice manuel, on ne pourrait l'en priver sans cause; parce que la privation d'un bénéfice est une peine qui suppose une faute. Mais s'il en est ainsi, la privation de la position acquise d'un vicaire, qui, en lui assurant une subsistance honnête, lui tient lieu de bénéfice, ne doit-elle pas être considérée comme ayant également un caractère pénal, surtout lorsque cette mesure compromet la réputation du vicaire? Disons-le donc, si les vicaires sont révocables, il nous répugne de penser qu'ils puissent l'être validement sans de justes motifs. La nature des choses, loin de le nier, nous semble le proclamer; la jurisprudence de la S. Congrégation, dont M. Daris ne paraît pas tenir assez compte, le fait clairement présumer; l'Eglise, pas plus que la loi morale, n'a jamais sanctionné l'arbitraire.

V. Mais si la révocation des vicaires ne peut pas être arbitraire, si surtout, comme l'enseignent expressément les canonistes, elle ne peut se faire par haine pour leur personne et au détriment de leur honneur, donne-t-elle lieu à appel?

Disons d'abord un mot des appels comme d'abus. Ces appels sont aujourd'hui des anachronismes et ont toujours constitué de véritables abus du pouvoir civil, qui par là usurpe un contrôle aussi odieux qu'illégitime sur l'exercice disciplinaire de l'autorité ecclésiastique. En Belgique, ces appels sont incompatibles avec la constitution : aussi la cour d'appel de Liége s'est-elle, le 12 août 1847, déclarée incompétente dans l'affaire Van Moorseel, desservant de la succursale de la Xhavée. Cependant nous n'oserions pas assurer, bien que nous l'espérions très-légitimement, qu'il en sera toujours ainsi, parce que le libéralisme qui nous gouverne nous a souvent montré qu'il a une manière à lui d'interpréter nos libertés constitutionnelles. En France, les recours en abus

devant le conseil d'Etat sont encore en usage. Mais nous doutons qu'ils soient admis par rapport aux vicaires, comme par rapport aux desservants ; car les articles organiques déclarent expressément que les uns et les autres sont révocables par l'Evêque, et nous savons que le conseil d'Etat, par une ordonnance royale du 16 juin 1846, a rejeté le recours qu'un desservant avait formé en cas d'abus contre son Evêque qui l'avait révoqué.

La révocation des vicaires donne-t-elle au moins lieu à appel devant les tribunaux ecclésiastiques? On ne peut pas interjeter appel de la décision du curé ou de l'Evêque, ni devant le métropolitain, ni devant les tribunaux romains. Car tout appel suppose un jugement canonique, comme l'enseignent unanimement les canonistes. Or un pareil jugement n'intervient pas dans l'espèce, car c'est simplement par mesure administrative que les vicaires, comme les desservants, sont révoqués. Cependant il peut y avoir un simple recours à la S. Congrégation : les nombreuses causes que nous avons citées plus haut le démontrent abondamment. Mais ce recours n'est pas suspensif, et la révocation demeure et produit ses effets, jusqu'à ce qu'elle soit rapportée.

On demandera, s'il en est ainsi, quelle différence y a-t-il, dans le mode de procédure, entre la révocation des vicaires et des desservants amovibles, et celle des curés inamovibles? Voici. Pour qu'un vicaire ou un desservant soit légalement révoqué, toute cause juste et raisonnable suffit, un procès canonique ne doit pas précéder la mesure qui est purement administrative, et s'il y a recours à la S. Congrégation, il ne suspend aucunement les effets de la révocation. Tandis que pour révoquer un curé inamovible, il faut une cause grave et déterminée par le droit, il faut qu'un jugement canonique intervienne; enfin il y a lieu à appel, et s'il est interjeté, il suspend provisoirement les effets de la révocation.

VI. Avant de finir, abordons une dernière question qui a son importance pratique. Le pouvoir des vicaires est-il révoqué par la mort de l'Evêque et par celle du curé?

Parlons d'abord du cas de la mort de l'Evêque. Le pouvoir des vicaires dépend toujours dans son existence et dans sa durée de la volonté de l'Evêque. Il en dépend directement, lorsque les vicaires sont nommés par lui; indirectement, quand ils sont choisis par le curé : car, dans la première hypothèse, l'Evêque délègue la juridiction, et dans la seconde, il donne toujours l'approbation, non-seulement pour confesser et prêcher, mais encore *ad curam animarum*, laquelle est la base indispensable de toute juridiction dans le ministère paroissial. Or le pouvoir des vicaires cesse-t-il avec la volonté de l'Evêque dont il dépend? Il faut distinguer trois cas.

En premier lieu, lorsque les vicaires ont été nommés et approuvés pour un temps déterminé, pour un an, pour cinq ans, la mort de l'Evêque, arrivant avant l'échéance de cette époque, ne révoque pas le pouvoir des vicaires; parce que l'Evêque a expressément fixé sa durée, et la volonté qu'il a vivant manifestée, par une fiction de droit, persévère même après sa mort. C'est le cas de la commission que les Evêques délivrent pour confesser et pour prêcher.

En second lieu, lorsque les Evêques nomment les vicaires avec cette clause : *ad beneplacitum nostrum;* le pouvoir de ceux-ci survit-il à l'Evêque qui l'a délégué? Non, d'après la doctrine communément reçue parmi les canonistes. En effet, la commission du pouvoir des vicaires doit être rangée parmi les rescrits gracieux. Or, bien que les rescrits de cette sorte soient permanents par eux-mêmes, lorsque aucune limite n'est assignée à leur durée, en vertu de cette règle du droit : « Decet concessum a principe beneficium esse mansurum[1]; » cependant quand ils sont accordés avec cette

(1) *Regul. jur.* 16 in 6°.

clause restrictive : *ad beneplacitum nostrum,* ils expirent par la mort de celui qui les a accordés. Reiffenstuel[1] résume ainsi à cet égard la doctrine des canonistes : « Rescriptum papale (à plus forte raison, episcopale) et quæcumque gratia concessa sub clausula usque ad beneplacitum nostrum *per mortem concedentis ipso facto expirat.* Ita omnes doctores ; et habetur expresse decisum in cap. *Si gratiose* (cap. 5, *de rescript. in 6°*) ; si quidem per obitum concedentis etiam beneplacitum ipsius omnino extinguitur, prout ibidem argumentatur Pontifex. » C'est le cas d'un grand nombre de commissions de vicaires en Belgique. Celle, que nous avons plusieurs fois citée, dit en termes exprès : « Per præsentes *ad beneplacitum nostrum duntaxat duraturas* constituimus. » La pratique cependant nous prouve que les Evêques donnent à cette clause plus d'extension que les canonistes.

En troisième lieu, le pouvoir des vicaires n'expire pas à la mort de l'évêque, lorsqu'ils sont nommés avec cette clause : *usque ad revocationem*, ou bien : *donec revocavero.* C'est encore la doctrine commune[2] : un rescrit de ce genre dure toujours tant qu'il n'est pas révoqué par un acte exprès de celui qui l'accorde ou de son successeur. C'est le cas sans doute de la commission des vicaires dans plusieurs diocèses ; car ce genre de commission est le plus sûr, il éloigne certainement la nécessité pénible de renouveler tous les pouvoirs des vicaires, lorsque la mort de l'Evêque vient affliger le diocèse.

Enfin, à la mort du curé, le pouvoir de ses vicaires expire-t-il? Distinguons encore. Lorsque les vicaires sont nommés par le curé, il semble que le pouvoir qu'ils ont reçu de sa délégation, expire avec sa mort, et cela en vertu de la coutume. Voici ce que dit l'auteur d'une théologie

(1) *Jus canon. univers*, lib. 1, tit 2, n. 260

(2) Reiff., *loc. cit.*, n. 261.

classique dans plusieurs séminaires de Belgique[1] : « Commissio data a parocho videtur expirare cum ejusdem morte; quia illa censetur dependere a persona concedentis secundum consuetudinem : et ideo mortuo parocho mox recurritur ad Episcopum vel archipresbyterum. » Un canoniste français, Pontas, dit à son tour[2] : « Comme le pouvoir du grand vicaire cesse absolument par la mort de l'évêque; de même le pouvoir du vicaire (paroissial) cesse pareillement par la mort du curé. » Il lui restera toujours cependant le pouvoir qu'il tient de l'Evêque, par exemple celui de confesser. Aujourd'hui, en France et en Belgique, le pouvoir des vicaires n'expire plus par la mort du curé, car celui-ci ne fait qu'autoriser l'exercice de leur ministère; c'est l'Evêque qui les délègue en les nommant.

Il est temps de résumer cette première partie de notre article sur le pouvoir des vicaires. Nous avons fait ressortir les caractères qui l'assimilent au pouvoir des curés et ceux qui l'en distinguent. Il est d'abord un pouvoir d'ordre et de juridiction, comme celui des curés; il est ensuite un pouvoir substitué, secondaire, délégué, subordonné, limité et révocable, tandis que celui des curés est titulaire, principal, ordinaire, supérieur, illimité et irrévocable. Nous avons formulé et établi les principes; il nous reste à en déduire, dans une seconde partie, les conséquences pratiques, en montrant ce que peuvent les vicaires dans l'exercice des diverses fonctions paroissiales.

(1) Dens, *De pœnit.*, n. 104.

(2) *Diction. des cas de conscience*, V. *Vicaire*, cas 1.

DE LA CAPPA ET DE SES RAPPORTS D'ORIGINE AVEC LE PLUVIAL ET LA CHASUBLE.

Lorsque l'évêque assiste officiellement dans sa cathédrale ou dans une autre église de son diocèse à quelque cérémonie où il recevra les honneurs dus à son rang, il doit, sauf les cas encore plus solennels où il emploiera le pluvial, se revêtir de la Cappa. Hors du lieu de sa juridiction il ne s'en sert point, si ce n'est à Rome quand il assiste aux fonctions que célèbre le souverain Pontife (Cærem. Episc. L. I, c. III, n° 6). Mais dans ce dernier cas, le manteau de la Cappa doit rester replié ou roulé. C'est en cette forme aussi que l'emploient les prélats de la Cour Romaine, et, dans leurs églises respectives, les chanoines des basiliques et ceux de certaines cathédrales qui ont obtenu le privilége de se servir de ce vêtement. Les cardinaux eux-mêmes se présentent à la chapelle papale avec leur Cappa repliée, et ils ne la déroulent qu'au moment où ils se réunissent à leurs collégues et prennent leur place au milieu du sacré collége.

Caudæ longitudo denotat quod usque ad diem extremum judicii sit dignitas sacerdotalis duratura : defertur tamen hæc cauda sub brachio involuta et plicata quia dignitas ecclesiastica manifestari non debet, nisi urgente necessitate ad Dei honorem et animarum salutem. Cette explication que Magri rapporte d'après l'abbé Rupert, ne paraîtra peut être pas rendre un compte suffisant de la discipline qui tantôt permet et tantôt interdit le déploiement de la Cappa : c'est pourquoi nous allons rechercher l'origine de ce vêtement, afin de trouver comment son reploiement est un signe de sujétion et de

diminution de dignité. Nous aurons à toucher en même temps à l'origine du pluvial et de la chasuble.

C'est un fait bien connu que les vêtements sacrés eurent d'abord la forme de ceux qui étaient usités dans la vie civile, à l'époque de la propagation de l'Evangile. Celui qu'on adopta comme habit de dessus et pour recouvrir les autres, fut emprunté aux *vestimenta clausa* des Romains. Il n'était pas semblable à la toge[1], sorte de long croissant d'étoffe, dont le milieu s'appliquait sur les épaules et dont les deux extrémités ramenées de part et d'autre enveloppaient l'homme qui se drapait dedans. Son modèle fut la *Pœnula* ou *Penula* dont S. Paul écrivait à Timothée. *Penulam quam reliqui Troade apud Carpum, veniens affer tecum.* C'était une espèce de blouse ronde, sans manches, munie d'un capuchon, ayant en haut un trou rond, par où l'on passait la tête, et dans laquelle on était comme enfermé. On la portait comme habit de dessus au lieu de la toge, en voyage et dans la ville, quand il faisait froid ou humide. Elle était aussi employée par les avocats, et l'auteur du dialogue sur l'éloquence, attribué à Tacite, s'en plaint comme étant peu commode pour les orateurs.

Or je remarque que, d'après les définitions antiques, la forme de nos principaux vêtements ecclésiastiques, tels que la *casula* la *Planeta* ou la *Cappa* se rapportait à celle que nous venons de décrire, tandis qu'elle s'éloignait absolument de la toge. J'en conclus donc que la chasuble ou planète, la Cappa, et le pluvial qu'il faut rattacher à la Cappa, c'est-à-dire les vêtements sacerdotaux de dessus, à l'autel, au chœur et dans les processions, ont eu dans la *Pœnula* un type primitif commun. Quant à la dalmatique et à la tunique, vêtements à

(1) Dans les anciennes peintures, Notre-Seigneur, les apôtres et les saints auxquels on ne donne pas de vêtement caractéristique, sont souvent représentés avec la toge.

manches, attribués au diacre et au sous-diacre, je ne m'en occupe pas ici.

« *Casula*, selon Raban, *dicta est per diminutionem a casa, eo quod totum hominem tegat. Hanc Græci planetam nominant.* » « *Est integra, et undique clausa,* » dit l'abbé Rupert; et Pierre de Blois : « *Planeta, quæ et casula dicitur, totum te circumdat et protegit et cæteris supereminet.* » S. Isidore de Séville avait dit de la *Capa* ou *Cappa* : « *Capam dictam, quia quasi totum capiat hominem.* » Innocent IV caractérise par *rotundas et largas* les capes portées par les clercs et les prêtres, *more clericorum et sacerdotum.*

On aurait tort de penser que les vêtements maintenant si fort distingués par leur forme, leur destination, et le genre de personnes auxquelles ils sont attribués, l'aient été également dans les anciens temps. Mais après même que cette distinction se fut établie, et que la *Casula* ou *planeta* eut été affectée à la célébration du saint sacrifice, la *Cappa pluvialis* aux processions et à quelques autres fonctions extraordinaires, et la *Cappa lanea* aux offices ordinaires du chœur, une sorte de synonymie fondée sur l'identité primitive du type commun, fit qu'on employa encore un nom pour l'autre : ainsi je trouve le vêtement des processions appelé *Casula processoria*, et celui de la messe designé par *Cappam missalem.*

Je viens de dire que la chasuble ou planète était demeurée réservée pour le saint sacrifice. Elle y perdit son Capuchon. Sa forme primitive, très-dégradée surtout en France, se reconnaît encore lorsque le trou, si fort agrandi pour laisser passer les têtes munies de perruques, frisées et poudrées, se restreint dans une mesure convenable, et que les côtés n'ont pas été trop échancrés. Elle serait très-visible si nos chasubles avaient l'ampleur indiquée dans le Cérémonial des Evêques. L. II, c. VIII, n° 19 : « *Induitur Episcopus planeta, quæ hinc inde super brachia aptatur et revolvitur diligenter, ne illum impediat.* »

La chasuble a été conservée au diacre et au sous-diacre dans les offices de pénitence, mais avec la règle de la replier ou rouler par devant, afin de leur laisser la liberté des bras pour l'accomplissement de leurs fonctions. Le diacre doit même, dans les moments où il est chargé d'un ministère plus actif, l'ôter, la plier totalement et la mettre en bandoulière, comme certains soldats font souvent pour leurs manteaux. Toutefois un de ces usages, qui, pour rendre les choses plus commodes, les dénaturent de plus en plus, admet qu'on substitue alors à la chasuble pliée une sorte d'étoffe large qui est censée la représenter.

Le nom de *Cappa* et celui de *pluviale* étaient autrefois synonymes et le sont encore dans les cérémoniaux Français. L'expression de *Cappa pluvialis* se trouve aussi dans des documents dont plusieurs ont été notés par D. Carpentier. Voilà ce qui s'accorde à merveille avec la destination de la *pœnula*, vêtement pour le mauvais temps, ainsi que je l'ai fait remarquer.

Quant au rapport de forme, on sait que la *pœnula* était un vêtement muni d'un capuchon et fermé. Toutefois on l'avait quelque peu fendue sur le devant pour la commodité de la marche, ainsi qu'on peut le voir au bas de la *pœnula* d'un Mercure vu de face et qui est reproduit par Octave Ferrari, figure XVIe de son *De re Vestiaria*. La fente quelquefois s'ouvrit davantage, comme d'autres monuments nous le montrent, et cela était fort naturel, surtout pour les gens qui montaient à cheval. C'est donc par une très-explicable transformation, qu'on arriva à avoir des cappes totalement fendues par devant et dont les deux parties furent réunies sur la poitrine par une agrafe. En cet état elles perdirent facilement une partie de leur ampleur et c'est peut être ce qui explique comment elles furent, plus anciennement, je le crois, que tous les vêtements ecclésiastiques, faites d'étoffes précieuses et ornées d'orfrois et de broderies. Elles retinrent le capuchon

et ce furent essentiellement des *vestes cucullatæ;* mais ce capuchon, en s'étalant toujours sur les épaules, n'y servit bientôt plus qu'à être une partie de la décoration du vêtement. C'est alors que le *pluviale*, comme l'appelle la rubrique, ou la *Chape*, comme nous disons en France, fut non-seulement un vêtement de procession, mais un vêtement d'apparat pour les fonctions autres que la messe, et aussi l'insigne des dignitaires et de certains clercs auxquels on confiait un office solennel. Ce sont ces chapes réservées aux solennités dont parle l'abbé Rupert (*de divinis officiis*, Lib. 2, Cap. 24), qui n'étaient plus fermées que par l'agrafe *Cappæ patulæ, et, præter necessariam fibulam, inconsutæ.* Ce sont les *Cappæ Sericæ* de quelques anciens cérémoniaux Français, dont les chanoines devaient se revêtir en certaines fêtes.

Mais en dehors de ces chapes devenues *Cappæ patulæ*, *Cappæ Sericæ* ou pluviaux, il y avait des *Cappæ clausæ, Cappæ laneæ, Cappæ chorales* qui demeuraient beaucoup plus rapprochées du type primitif et de la *pœnula* antique; c'étaient les chapes des chanoines réguliers que le Père Hélyot nous décrit munies d'un capuce, mais fermées et ayant seulement sur l'estomac une fente pour y passer les mains. Peu à peu elles furent aussi fendues par devant, et les Dominicains, les Carmes, etc., se les approprièrent sous cette forme en les ouvrant de la façon que nous voyons aujourd'hui.

C'est chez les cardinaux et les évêques que nous retrouvons la *Cappa* fermée : elle tombe jusque sur leurs pieds et se prolonge par une queue qu'elle n'avait pas dans son origine. Le Capuchon a été garni de fourrures dont il laissait voir quelque chose à son attache, au-dessous du cou, quand il était renversé et rejeté en arrière. Peu à peu ces fourrures se sont étalées davantage sur la poitrine, où elles sont devenues la décoration de ce vêtement, et on les a remplacées en été par une pièce de soie rouge.

Nous avons dit que les ministres de l'autel, quand ils se

servent de la chasuble, la devaient tenir repliée ou roulée afin d'être plus libres pour servir le prêtre. Je ne doute pas qu'il ne faille rapporter à une raison d'analogie, la règle donnée à ceux qui usent de la *Cappa* en présence d'un supérieur, de la replier eux aussi. Il en est résulté que les prélats de la Cour pontificale et les chanoines, pour lesquels il n'y avait jamais d'occasion de déployer ce vêtement, l'ont réduit à une sorte de simulacre, et ne donnent plus l'ampleur originaire au manteau qu'ils doivent toujours tenir renfermé.

C'est à cause de cette origine, qui lui est commune avec la chasuble, que le pluvial pris souvent, ainsi que nous l'avons vu, pour un pur ornement, a été considéré aussi comme un insigne de l'ordre sacerdotal. D'après les anciens pontificaux, l'évêque pouvait le mettre par-dessus la dalmatique et la tunique, comme il fait aujourd'hui la chasuble, pour représenter qu'il a en lui la source des trois ordres sacrés : mais depuis Clément VIII, cela ne se fait plus, et lorsque l'évêque, à la suite de la messe pontificale, doit se revêtir du pluvial, il ôte la dalmatique et la tunique aussi bien que la chasuble.

Mgr JEAN ADRIEN DE CONNY,
Vic.-Gén. de Moulins.

DÉCRETS DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INQUISITION.

Les auteurs ont soulevé une question qui devient de jour en jour plus pratique, par suite des nombreuses conversions qui ramènent au giron de l'Eglise une partie de ses enfants élevés dans le sein de l'erreur.

Il n'est pas douteux que le baptême conféré par les hérétiques soit valide, s'ils n'ont rien omis, lors du baptême, de ce que l'Eglise requiert pour la validité du sacrement[1]. Quoique cela soit certain, diverses circonstances peuvent rendre, et en réalité rendent souvent douteux le baptême conféré par certaines sectes. C'est ainsi que, se basant sur la manière dont les hérétiques administaient le baptême, le second Concile provincial de Malines, approuvé par un bref de Paul V, en date du 4e jour des Kalendes de mai 1608[2], ordonne de rebaptiser sous condition ceux qui se convertiraient à la foi catholique : « Et quia frequens experientia docet, modernos hæreticos sæpe contra receptam Ecclesiæ

(1) Le Concile de Trente a défini cette vérité et l'a formulée dans le canon suivant : « Si quis dixerit Baptismum, qui etiam datur ab hæreticis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, non esse verum Baptismum, anathema sit. » Sess. VII. Can. 4, *De Baptismo*. Benoît XIV rapporte, en outre, une décision de la S. Congrégation du Concile, qui fixe le côté pratique de la question : « An, et in quibus casibus hæretici debent sub conditione rebaptizari, si ad fidem catholicam convertantur? — Die 27 martii 1683 respondit : non esse rebaptizandos, nisi dubium adsit probabile invaliditatis baptismi. » *De synodo diœcesana,* Lib. VII, Cap. VI, n. 7.

(2) *Synodicum belgicum*, Tom. I, pag. 359.

consuetudinem et antiquissimam traditionem baptizare, uno aquam fundente, alio formam ipsam pronuntiante; ab hæreticis (qui non sunt ad baptizandum admittendi, ubi aliquis catholicus præsto est) baptizati, similiter sub conditione baptizentur [1]. »

Ce qui était vrai alors pour certains pays est devenu plus général, et nous pensons qu'il est bien peu de pays protestants qui offrent toute sécurité sur la validité du baptême qui y est administré. On est donc souvent obligé de rebaptiser sous condition les hérétiques qui embrassent la foi catholique [2].

Il se présente alors une autre question : Ces hérétiques, soumis à un nouveau baptême, doivent-ils se confesser? Le doute naît de l'incertitude du premier baptême. S'il était certainement nul, il est clair que le converti ne devrait point être soumis à l'obligation de se confesser. Il lui suffirait de recevoir le baptême avec l'attrition des péchés qu'il a commis antérieurement [3]. Au contraire, si le premier baptême était certainement valide, l'obligation de se confesser ne serait plus douteuse : elle existerait pour lui comme pour les autres fidèles. Le premier baptême étant douteux, que faut-il décider? Le nouveau converti devra-t-il se confesser? La question est controversée.

Lacroix, s'appuyant sur le principe de la possession, donne comme probable l'opinion qui exempte le nouveau converti de l'obligation de se confesser. « Quando sub conditione repetitur Baptismus, probabile videtur, quod non sit obligatio confitendi, quia libertas est in possessione :

(1) Titul. 3, Cap. 6, *ibid.*, pag. 370.

(2) V. S. Alphons., *Theologia moralis*, Lib. VI, n. 137, où il dit : « Ideo, cum tot urgeant motiva dubitandi de valore talium baptismatum, merito dicimus, ordinarie loquendo, illa sub conditione repetenda. »

(3) Cf. Gury, *Compendium theologiæ moralis*, Tom. II, n. 231, II; S. Alph., *ibid.*, n. 139.

certum est enim baptizandum non fuisse obligatum confiteri ante Baptismum, et supervenit dubium de Baptismo, ex quo sequeretur ea obligatio; possessionem autem certam non expugnat dubium superveniens[1]. »

Saint Alphonse adopte purement et simplement l'opinion donnée comme probable par Lacroix : « Notandum 3, cum Lacroix, quod in collatione talis baptismi non est præmittenda confessio, sed sufficit præmitti dolor de peccatis[2]. » Le P. Gury, dans sa *Théologie*, donne les deux opinions comme probables. « I SENTENTIA *probabilis negat*, quia posita probabili prioris Baptismi invaliditate, peccata ista probabiliter non sunt materia capax sacramenti Pœnitentiæ; ergo etiam probabiliter non sunt clavibus subjicienda : obligatio enim confitendi peccata sequi non potest nisi consequenter ad Baptismum rite collatum. Hinc si forte hæc peccata non remittantur per secundum Baptismum invalidum ob prioris validitatem, remitti poterunt sive per contritionem perfectam, sive *indirecte* per absolutionem cum attritione. — *Lacroix, et alii.*

» II SENTENTIA etiam *probabilis affirmat*, quia urget obligatio confitendi peccata, quoties non constat, ea ante Baptismum validum commissa fuisse. In praxi confessio admodum suadenda est[3]. »

(1) *Theologia moralis*, Lib. VI, Part. I, n. 324.

(2) *Loc. cit.*, n. 136.

(3) *Compendium theologiæ moralis*, Tom. II, n. 419. *Quær.* 3°. L'annotateur du P. Gury, le P. Ballerini, ajoute la note suivante : « Hæc praxis insuper est conformior instructioni, quam alias dedit S. Officii Congregatio, dum ordinem in reconciliandis hisce adultis servandum docebat. Hujusmodi autem instructio sin minus necessariam, saltem opportunissimam supponit confessionem. Verumtamen si reipsa probabilis est prima sententia, quæ alioqui consentanea apparet generali principio de non imponenda confessionis obligatione, quando moraliter (ut ait S. Alphonsus, Lib. 6, n. 505) de ea non constat; committendum non esset, ut ad confessionem non necessariam ille urgeretur, cui ipsa tam dura appareret, ut forte difficultate victus a

Dans ses *Cas de conscience,* le P. Gury revient sur cette question, et la pose spécialement pour le cas d'un hérétique converti, et la résout franchement dans le sens négatif[1].

« QUÆR. 1° *An reapse hæreticus ad fidem conversus et sub conditione baptizandus, confiteri teneatur?*

» 424. *Resp. ad 1m Quæs.* Dico Chrysantum non teneri ad confessionem... Etenim non tenetur neque ratione medii, neque ratione præcepti.

» 1° Non tenetur *ratione medii;* quia etiamsi prior Baptismus forte fuerit invalidus, superest adhuc medium remissionis, vel per contritionem perfectam, vel per confessionem cum accusatione generali, vel cum declaratione unius peccati venialis, qua confessione, peccata omnia totius vitæ indirecte remittentur.

» 2° Neque tenetur *ratione præcepti,* quia præceptum Christi obligat solummodo ad confitenda peccata post Baptismum commissa, quorum habetur conscientia; porro Chrysantus, propter invaliditatem vere probabilem prioris Baptismi, non habet conscientiam ullius peccati post Baptismum certo commissi : ergo ad confessionem saltem integram obligari non potest. Nam ad urgendam confessionis obligationem, probari debet peccata fuisse post Baptismum patrata; sed in casu hoc probari nequit, siquidem de valore prioris Baptismi minime constat, et ideo hoc sacramentum iteratur. Ergo obligatio neo-conversi est dubia ; ergo nulla[2]. »

reconciliatione absterreri posset. » Nous ne pouvons plus regarder la première opinion comme probable, après les décrets que nous publions.

(1) Dans la réponse à la 3e question de ce cas, le P. Gury conseille la confession, comme il l'a fait dans sa *Théologie.* « Convenit quidem et perutile est, ut fiat confessio ab illo neo-converso, licet non sit necessaria, ut patet ex dictis; sed expedit ut modo non tam severo procedatur, ne pœnitens ille novus difficultate deterreatur. » *Casus Conscientiæ in præcipuas quæstiones Theologiæ moralis,* Tom. II, n. 427.

(2) *Casus conscientiæ,* etc., Tom. II, n. 424.

Sylvius s'était prononcé pour l'obligation de la confession : « Est autem in his et in omnibus adultis qui conditionaliter baptizantur observandum, ut cum sic baptizati fuerint[1], confiteantur peccata post primum baptismum commissa : ne, si forte primus ille fuisset validus, secundus nihil efficeret, ideoque nec peccata remitteret[2]. » Il est suivi par Vinitor[3] et Dens[4].

La question avait été soumise, dans le siècle dernier, au jugement du Saint Office, qui avait décidé que le nouveau converti devait se confesser. Cette décision est du 17 juin 1715.

Le premier Concile provincial de Westminster, traitant de l'abjuration des Protestants et du baptême qu'on doit leur conférer sous condition, ajoute qu'on doit exiger d'eux une confession sacramentelle. Quelques confesseurs anglais, forts de l'enseignement des auteurs cités par le P. Gury, regardèrent comme douteuse l'obligation de la confession, et par conséquent comme nulle ; et vu la répugnance des nouveaux convertis, et pour ne pas les exposer au péril de faire une confession sacrilége, ils croient utile de n'exiger d'eux que la déclaration de quelques péchés. La majeure partie des confesseurs s'en tient à la prescription du Concile provincial. Dans ces circonstances, les Evêques anglais s'adressèrent au Saint-Siége, et lui demandèrent si, conformément au décret du Concile provincial, il faut exiger des nouveaux convertis une confession sacramentelle, et si cette confession doit être intègre.

(1) « Perinde est, *dit Dens*, sive baptismus sive confessio tunc præcedat ; prius tamen confitendo rebaptizandus melius se disponit ad egregios Baptismi effectus percipiendum. » Le décret de 1715 (ci-après, n. II) donne la préférence à l'opinion de Sylvius.

(2) *In 3 part.*, Quæst. 66, art. 9, Quær. 3.

(3) *Compendium de sacramentis Ecclesiæ catholicæ*, Tit. II, Cap. II, Quæst. 6, n. 7.

(4) *Tractatus de sacramento pœnitentiæ*, n. 27, nouv. édit.

Le 17 décembre 1868, la S. Congrégation de l'Inquisition donna une réponse affirmative, et ordonna d'envoyer le décret de 1715.

Voici la supplique du corps épiscopal d'Angleterre avec la réponse de la S. Congrégation et le décret de 1715.

I.

Beatissime Pater.

Inter decreta primæ Synodi Provincialis Westmonasteriensis sub C. XVI, n. 8, ubi sermo est de abjuratione Protestantium adultorum, et de baptismate sub conditione eis conferendo, additur : « Confessio etiam sacramentalis semper in tali casu est exigenda. » In adnotationibus, quas adjecit Pater Ballerini editioni Romanæ Theologiæ Moralis P. Gury, dicitur hanc confessionem esse conformiorem Instructioni a Suprema S. Officii Congregatione super modo reconciliandi hæreticos editæ, ex qua Instructione deducitur, opportunam esse integram peccatorum confessionem. In textu P. Gury tenetur eam esse suadendam in praxi.

Quum vero hic Auctor tam in *Theologia*, quam in *Casibus Conscientiæ* citaverit opinionem aliorum Auctorum docentium propter existentiam dubii de primo baptismate a neoconversis tempore infantiæ suscepto (adeo ut si nullum id fuerit, vera baptismi susceptio sit ea, quæ occasione abjurationis sub conditione traditur) dubiam esse obligationem peccata integre confitendi ante hoc baptisma conditionatum, nonnulli Confessarii in Anglia censuerunt, eos auctores secuti, dubiam confessionis integræ obligationem esse nullam obligationem : ac propter repugnantiam conversorum ad eam faciendam, et propter periculum confessionis imperfectæ, vel etiam sacrilegæ, omnino expedire, ut conversi aliqua tantum peccata Confessario exponant, ut ab eo absolutionis sacramentalis, si forsan ea opus sit, beneficium impetrent.

Ex alia parte habetur praxis constans maximæ partis Confessariorum Regni integram confessionem tam ante, quam post approbationem Concilii Provincialis non modo suadentium, sed etiam exigentium; habetur difficultas conversorum, intellectum ad obsequium

fidei ipsius captivandi, nisi per animi humilitatem et submissionem, quas in Sacramento Pœnitentiæ Christus Dominus reponere dignatus est; habetur etiam impossibilitas sciendi, nisi per integram peccatorum manifestationem, utrum neoconversus rite sit ad ipsum baptisma dispositus, velitque, ex. gr., restitutionem famæ vel bonorum (si ad eam teneri contigerit) facere, occasionem proximam peccandi vitare, a matrimonio nulliter contracto resilire, etiamsi per S. Sedis dispensationem (uti in casibus quotidie frequentioribus matrimonii post divortium civile contracti) illud sanari nequeat; habetur insuper necessitas suæ saluti per justificationem in Sacramento Pœnitentiæ prospiciendi, a cujus integritate nemo in infantia semel baptizatus possit eximi; attenta præsertim diligentia juniorum e Clero Anglicano circa ritum baptizandi fideliter servandum, et attento proinde majori numero eorum, de quorum baptismatis infantilis valore non licet dubitare.

Quum vero certum sit, quod post plures annos confessionis integræ obligatio vim suam omnino sit amissura, si in praxi sequi valeant Theologi uti tutam opinionem Auctorum præfatorum, Archiepiscopus Westmonasteriensis, et Episcopi Angliæ enixe rogant, ut Sanctitas Vestra, pro sua in Missiones Angliæ benignitate, dignetur declarare hac super quæstione gravissima mentem Ecclesiæ.

An debeat, juxta Synodi Provincialis Decretum a S. Sede probatum, confessio Sacramentalis a neoconversis in Anglia exigi, et an ea debeat esse integra?

Decretum.

Feria V, loco IV, die 17 decembris 1868.

In Congregatione generali S. R. et U. Inquisitionis habita in Conventu S. Mariæ supra Minervam coram Emis ac Rmis DD. Cardinalibus contra hæreticam pravitatem generalibus inquisitoribus, proposito suprascripto dubio, præhabitisque DD. Consultorum suffragiis, iidem Emi ac Rmi Patres ad utramque dubii partem censuerunt respondendum esse : *Affirmative; et dandum esse Decretum latum sub feria quinta, die decima septima junii anni millesimi septingentesimi decimi quinti.*

Eadem die ac Feria.

SSmus D. N. D. Pius divina providentia Papa IX, in solita audientia R. P. D. Adsessori Sancti Officii concessa, Resolutionem Emorum Patrum adprobare ac confirmare dignatus est; eamque una cum memorato Decreto mandavit remitti R. P. D. Archiepiscopo Westmonasteriensi.

Angelus Argenti, S. R. et U. I. Notarius.

II.

Feria V, die 17 junii 1715.

Dubium.

An plena fides sit adhibenda Carolo Wipperman de Rostoch in ducatu Muxlemburgh prædicanti et Lectori Theologiæ lutheranæ quietisticæ superintendenti et doctori primario sectæ Lutheranorum Quietistarum, S. Fidei catholicæ reconciliato in S. Officio Parmæ, et circa nonnullos errores detectos in ejus Baptismo; an ipsi credendum sit circa ea quæ enarrat, et quatenus affirmative, tum ut ipsius saluti, tum etiam ut cæterorum illius sectæ seu Regionis, præsertim si fuerint ignorantes, saluti pariter consulatur.

Quæritur, an dictus Wipperman sit rebaptizandus, et quatenus affirmative, an absolute vel sub conditione; et quatenus affirmative; an teneatur confiteri omnia peccata præteritæ vitæ; et quatenus affirmative; an confessio præponenda sit vel postponenda Baptismo conferendo sub conditione.

SSmus, auditis votis Emorum, dixit : Carolum Ferdinandum esse rebaptizandum sub conditione, et collato Baptismo, ejus præteritæ vitæ peccata confiteatur, et ab iis sub conditione absolvatur.

Præsens copia concordat cum suo originali.

Ita est. Angelus Argenti, S. R. et U. I. Notarius.

CONSULTATION I.

Messieurs,

Entré depuis peu dans une paroisse dont le patron est Saint Sulpice, je me suis trouvé presque aussitôt en face d'une grande difficulté. Je vais tâcher de l'exposer du mieux qu'il me sera possible.

Il y avait cette année, au 17 janvier, occurrence de trois fêtes doubles : Saint Sulpice patron de première classe avec octave; le Saint Nom de Jésus de deuxième classe, et Saint Antoine double-mineur. Mon premier soin fut de recourir au calendrier perpétuel de la paroisse qui a été confectionné par un professeur du séminaire. J'y lus que, pendant l'octave de Saint Sulpice, il fallait suivre exactement le calendrier du diocèse. Saint Antoine était fixé au 11 février, et Saint Timothée (jour octave) au 12. Je n'avais donc à m'occuper que du Saint Nom de Jésus.

Avisant au 19 janvier, Saint Canut, semi-double *ad libitum*, je trouvai la place convenable pour la fête à transférer. Du reste, je me reposais sur le cours de liturgie [1], où j'avais vu que « une fête occurrente du rite au moins semi-double, un jour pendant une octave, un dimanche, un office anticipé du dimanche, sont autant d'obstacles à la récitation de l'office *ad libitum*. On peut faire selonsa préférence, ou d'un office transféré, ou de l'office *ad libitum*. » J'étais donc, me semble-t-il, doublement dans mon droit.

Cela posé, je me permets de vous présenter les questions suivantes :

1° Ai-je bien fait en remettant la fête du Saint Nom de Jésus au 19 janvier?

2° N'y dois-je pas fixer à perpétuité Saint Antoine?

3° Ne devait-on pas, cette année, omettre Saint Canut, pour faire de l'office anticipé du dimanche?

Agréez, Messieurs, mes remercîments avec l'hommage de mon humble respect. B...., curé.

(1) 4e édition, 1864, page 478, n. 3.

Réponse. I. Les offices *ad libitum* sont ainsi appelés, non parce que toujours on peut les réciter ou les omettre à son choix, mais parce qu'il arrive des circonstances où l'office peut s'omettre à volonté, et d'autres circonstances, où il est défendu d'en rien faire. Ces sortes d'offices ne datent que de S. Pie V. Il n'en est pas fait mention aux rubriques du Bréviaire. Néanmoins les décrets de la Congrégation des Rites relatifs à ces offices sont si nombreux et si précis, qu'on peut regarder cette matière comme suffisamment fixée.

Pour mettre plus d'ordre dans cette étude, nous rapporterons d'abord le décret général, fondamental, ensuite les autres décrets qui ont mis fin aux doutes que le premier avait fait naître.

II. Urbis et Orbis. *Decretum generale.* Quamvis S. R. C. die 18 julii 1671, annuente etiam Sanctissimo die 16 septembris ejusdem anni, ad dubium : An de Sanctis ad libitum fieri posset translatio, sicut fit de aliis sanctis, responderit *affirmative;* nihilominus eadem S. Congregatio, habita die 2 decembris mensis currentis, censuit : prædicto decreto non obstante, in futurum officia SS. ad libitum non esse transferenda, quando dies eorum festivitatum sunt impediti die dominico, aut aliquo die festorum mobilium, si Sanctissimo visum fuerit.

Et facto de prædictis verbo cum Sanctissimo per me secretarium, Sanctitas Sua sensum S. C. approbavit et confirmavit et inposterum ita jussit, et servari mandavit, quibuscumque in contrarium non obstantibus. Die hac 20 ejusdem mensis decembris et anni 1673[1].

III. Le décret général, comme on le voit, ne faisait mention que des dimanches et des fêtes mobiles, c'est-à-dire des fêtes attachées à un dimanche ou à un jour de la semaine. On demanda en conséquence à la Congrégation, si le décret

(1) Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum,* n. 2519, (n. 2671, Tom I. pag. 461, 3e édit.).

devait s'entendre aussi des fêtes placées à jour fixe, au jour du mois. La Congrégation donna une réponse affirmative le 20 novembre 1677. Un peu plus tard, le 24 janvier 1682, elle confirma cette réponse, et ajouta que la règle s'appliquait aux fêtes doubles *ad libitum*, aussi bien qu'aux semi-doubles.

Mexicana. An decretum de non transferendo festum Sanctorum ad libitum, impeditum Dominica vel alio Sanctorum mobilium, comprehendat etiam officia ad libitum impedita die festo perpetuo alicujus sancti, ita ut de illo recitari amplius non oporteat, ut contingit in festo S. Andreæ Corsini occurrenti in die octavæ S. Juliani 4 februarii. Resp. ad 5. *Affirmative* [1].

Granaten ... I. An quando dicta festa ad libitum occurrunt eodem die cum aliis festis de præcepto, puta in die octava, vel cum festo alicujus Religionis vel Diœcesis, si debent dicta festa ad libitum omitti semper, vel debent transferri in primam diem non impeditam; et si hoc debet intelligi tam de festis duplicibus ad libitum, quam de semiduplicibus?

Resp. Ad I. Festa ad libitum esse omittenda et non transferenda, et hoc intelligi debet tam de festis duplicibus ad libitum quam de semiduplicibus [2].

IV. Pour les dimanches, il se présentait une difficulté, quand l'office *ad libitum* est du rite double. Le dimanche, n'étant que du rite semi-double, ne devait-il pas céder à l'office double *ad libitum*, et avoir seulement la commémoraison? La Congrégation avait d'abord répondu affirmativement, en excluant toutefois les dimanches privilégiés. Pour ceux-ci le décret général reprenait son empire.

Officia ad libitum duplicia, si quæ ab eadem S. C. sub hoc ritu concessa fuerunt, recitari posse in dominicis non privilegiatis, hoc est

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 2692, (n. 2844, Tom. I, pag. 499, 3e édit.).
(2) Gardellini, *ibid.*, n. 2823, (n. 2972, Tom. II, pag. 35, 3e édit.).

1 et 2 classis, quando in ipsis occurrunt, nec obstare decretum die 2 decembris 1673 emanatum. 7 maii 1678 in AVENIONEN[1].

Mais cette jurisprudence fut de courte durée, et bientôt parut un décret général qui ordonnait d'omettre tout office *ad libitum*, fût-il double, quand il y avait en ce jour incidence d'un dimanche, ou d'une fête semi-double.

DECRETUM GENERALE. 24 jan. 1682. Prædicta officia Sanctorum ad libitum, etiam duplicia, occurrentia in diebus dominicis[2], et natalitiis Sanctorum alicujus religionis, vel diœcesis, et vi calendarii proprii a Sede Apostolica approbati, quamvis sub ritu semiduplici de præcepto celebrandis, non esse transferenda, sed omitti debere[3].

V. Les octaves présentaient également une difficulté, surtout si on admet le texte du décret, tel qu'il est écrit dans la collection authentique. Que le dernier jour d'une octave fût un obstacle à la récitation de l'office *ad libitum*, tous l'admettaient sans réserve; puisque ce dernier jour l'emporte même sur une fête double majeure. Mais fallait-il en dire autant d'un jour pendant l'octave, qui n'a que le rit semi-double; qui cède même à une fête semi-double, lorsqu'il est en incidence avec elle? La Congrégation, plusieurs fois interrogée sur ce point, répondit uniformément que l'office *ad libitum* doit toujours être omis, quand il tombe pendant une octave. Comme cette règle est importante pour le doute qui nous est soumis, nous rappellerons la plupart des décrets qui l'ont fixée.

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 2713, (n. 2862, Tom. II, pag. 5, 3e édit.).

(2) Il faut ici suppléer, selon le texte de Mérati, le mot *octavis*, qui est omis dans la collection de Gardellini. On ne peut autrement expliquer les demandes dont nous allons parler, qui s'appuient toutes sur la teneur du décret. On comprendrait encore moins les réponses de la Congrégation, qui interprètent le terme *octavis*.

(3) Gardellini, *ibid.*, n. 2827 (n. 2976, Tom. II, pag. 37, 3e édit.).

I. Circa primum dubium illius decreti, in quo habetur ut officia Sanctorum ad libitum, etiam sub ritu duplici, in diebus dominicis et octavis occurrentia, non possint transferri, sed omitti debeant. Quæritur : an illa verba *in octavis* intelligi debeant de die proprio octavæ, vel de tota octava, et an de qualibet octava intelligantur, vel saltem de octavis privilegiatis?

Resp. Ad I. Verba illa intelligenda de tota octava et quacumque. Die 28 decembris 1682 in Faventina [1].

— 14. An in die infra octavam non privilegiatam fieri possit officium de sancto ad libitum eo die occurrente, puta de S. Elisabeth regina Portugalliæ, die 4 julii infra octavam SS. Apostolorum, et similium?

Resp. Ad 14. Posse de S. Elisabeth, ex particulari concessione S. R. C , non vero de cæteris ad libitum. Die 2 decembris 1684, in Ord. Canon. Reg. Later [2].

— 6. An de Sanctis ad libitum possit fieri officium, quando occurrunt infra octavas non privilegiatas, et tantum particulares alicujus ecclesiæ vel religionis, sicut fit de S. Elisabeth , infra octavam SS. Apostolorum die 4 julii? Quod multi credunt posse fieri, dum in decreto edito 24 januarii 1682, non videatur prohiberi.

Resp. Ad 6. Non posse. Officium autem S. Elisabeth non esse comprehensum in illo decreto prohibitivo. Die 11 aug. 1691 in Romana, Dubiorum [3].

Ad I.... Officia autem ad libitum, sive sub ritu semiduplici, sive sub ritu duplici infra dictam octavam (sancti nempe proprii) occurrentia, non posse transferri, sed debere omitti, ex decreto generali de officiis sanctorum ad libitum non transferendis, edito die 24 januarii 1682. Die 10 jan. 1693, in Galliarum [4].

— Officia ad libitum occurrentia diebus infra octavas omitti debent, nisi aliter specialiter et expresse indulta sint a Sede Apostolica, prout festum S. Elisabeth infra octavam SS. Apostolorum Petri et

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 2856 (n. 3005, Tom. II, pag. 44, 3e édit.).
(2) Gardellini, *ibid.*, n. 2924 (n. 3073, Tom. II, pag. 64, 3e édit.).
(3) Gardellini, *ibid.*, n. 3095 (n. 3244, Tom. II, pag. 112, 3e édit.).
(4) Gardellini, *ibid.*, n. 3152 (n. 3301, Tom. II, pag. 126, 3e édit.).

Pauli, juxta decreta edita 28 decembris 1682 et 2 octobris 1683[1]. Die 20 julii 1686, ad 6, in ANGELOPOLITANA[2].

— Officia ad libitum occurrentia infra quascumque octavas, non sunt transferenda, sed omitti debent, nisi tamen secus ab Apostolica Sede indultum fuerit, prout de S. Elisabeth regina Portugalliæ, 4 julii infra octavam SS Apostolorum. Die 25 septembris 1688, ad 1, in LYCIEN[3].

Cela suffit, nous semble-t-il, pour constater la règle établie par la Congrégation des Rites. Pas d'ambiguités, d'équivoques, ou d'hésitations. La même et identique solution revient toujours : pendant une octave, quelle qu'elle soit, à moins d'un indult exprès, il est interdit de faire d'un office *ad libitum*.

VI. Le décret général du 24 janvier 1682 a réglé aussi l'incidence d'un office *ad libitum* avec un office votif, c'est-à-dire un office qu'on est autorisé à réciter chaque mois, ou chaque semaine, par exemple l'office du Saint-Sacrement, le jeudi, ou de l'Immaculée Conception, le samedi. Il est facultatif de réciter l'un ou l'autre. On a le choix de réciter l'office votif, en omettant l'office *ad libitum*, ou de réciter celui-ci et d'omettre l'autre. « Prout etiam, omisso officio quod semel per hebdomadam aut per mensem, ex apostolico indulto recitari concessum est, officium ad libitum eodem die occurrens recitari posse decrevit. Et ita ab omnibus qui ad horas canonicas tenentur servari mandavit. »

VII. Il ne nous reste plus à examiner qu'une incidence. C'est celle qui est produite par l'office anticipé du dimanche. Nous avons expliqué dans le premier cahier quand et comment doit se faire l'office du dimanche qui ne peut trouver

(1) Ce dernier décret établit que les concessions spéciales faites par le S. Siége ne sont pas révoquées. Il autorise donc la récitation de l'office de Sainte Elisabeth pendant l'octave des Saints Apôtres.

(2) Gardelini, *ibid.*, n. 2971 (n. 3120, Tom. II, pag. 78, 3e édit.).

(3) Gardellini, *ibid.*, n. 3023 (n. 3172, Tom. II, pag. 93, 3e édit.).

sa place[1]. Doit-on considérer comme libre un jour occupé par un office *ad libitum?* ou faut-il le considérer comme empêché ? M. De Herdt établit à ce sujet une distinction qui ne nous paraît pas fondée[2]. Selon cet auteur, si l'office *ad libitum* est fixé au samedi, il doit être omis pour faire place à l'office anticipé du dimanche. Si, au contraire, il tombe en un autre jour de la semaine, on doit considérer ce jour comme empêché pour l'office du dimanche. Mais pour quel motif, l'office *ad libitum* perdrait-il, le samedi, la prérogative ou la prééminence que M. De Herdt lui donne les autres jours de la semaine ? Est-ce que l'office anticipé du dimanche ne se dit pas de la même manière et aux mêmes conditions, le samedi et les autres jours de la semaine ? Le Bréviaire ne fait aucune différence, bien au contraire[3] : « Ponitur in præcedenti sabbato quod non sit impeditum festo novem lectionum, alioquin in alia præcedente die similiter non impedita. »

L'empêchement est le même pour le samedi et les autres jours de la semaine, *similiter non impedita.*

La distinction de M. De Herdt doit donc être rejetée comme contraire à la rubrique du Bréviaire, à moins d'une décision formelle de la Sacrée Congrégation des Rites. Mais, réplique-t-il, nous avons une telle décision. Il est clair, *clare constat*, que les deux décrets, portés sur la question, partent de diverses suppositions et peuvent s'accorder. Or, si le dernier défend de réciter dans l'occurrence l'office *ad libitum*, le samedi, le premier permet de le réciter pendant la semaine. Nous louons l'intention de M. De Herdt, quand il cherche à écarter les contradictions des décrets de la Congrégation des Rites : néanmoins nous rejetons son opinion et ses raisons.

(1) V. page 34 et suiv.
(2) *Sac. Liturg. Praxis*, part IV, num. 14 fine.
(3) *Rubricæ generales Breviarii*, Tit. IV, *de Dominicis*, n. 4.

Remarquons, en effet, que le premier décret dont il parle remonte à 1681, c'est-à-dire à une époque où les règles des offices *ad libitum* n'étaient pas nettement fixées, (elles ne le furent qu'en 1622), à une époque où l'on pouvait se guider encore d'après le décret de 1678, et faire l'office d'un *ad libitum* double, en un dimanche non privilégié. Rien d'étonnant donc que la Congrégation, à la suite du décret général de 1682, dans lequel la matière avait été approfondie et fixée sous tous ses rapports, ne soit revenue sur une concession antérieure, et ait réglé une fois pour toutes l'incidence des deux offices dont nous parlons. Au surplus, comme on en jugera aisément, le dernier décret est tellement net et catégorique, que nous ne comprenons pas comment on peut en restreindre la portée, et l'appliquer exclusivement au samedi, surtout que la rubrique du Bréviaire est si formelle. Ajoutons enfin que le compilateur des décrets n'a résumé, dans sa table alphabétique que le dernier des décrets : il ne mentionne pas le premier, qui sans doute, à ses yeux, était comme non avenu[1].

Voici les deux décrets dont il s'agit :

EE et RR. Domini cum anno proxime venturo 1682, dominica septuagesimæ occurrat die 25 januarii, ideoque dominica 3 post Epiphaniam, juxta rubricam IV de Dominicis, num. 5, ponenda sit ante dictam septuagesimam, in die non impedito festo novem lectionum, qua die una tantum esse potest, nempe 19 januarii, in qua cadit festum simplex SS. Marii etc, et semiduplex ad libitum S. Canuti martyris; idcirco oritur dubium : An pro anticipatione dictæ dominicæ tertiæ post Epiphaniam, debeat hoc anno omitti festum S. Canuti ad libitum....?

Resp. Potest officium S. Canuti martyris ad libitum recitari die 19 januarii, et eo casu, sabbato ante dominicam septuagesimæ legenda

(1) Tetamo, *diarium liturgicum*, Tom. II, in 19 jan. n. 4, et Pavone, *la guida liturgica*, n. 71 et 117, embrassent notre sentiment. Cavalieri ne fait non plus aucune distinction, *Opera omnia liturgica*, Tom II, Cap. XIV, Decret. 3.

est in officio nona lectio de homilia dominicæ tertiæ post Epiphaniam, cum ejusdem commemoratione ad Laudes, cum antiphona et oratione propriis. Die 20 septembris 1681, in MELITEN[1].

— 5. An officia Sanctorum ad libitum, sive duplicia, sive semiduplicia, occurrentia in die qua fieri debeat officium de Dominica anticipanda ante septuagesimam, vel ante dominicam XXIV post Pentecosten, sint transferenda, vel potius omittenda, vel in illa die officium prædicti sancti ad libitum recitandum, et solum sit faciendum commemoratio illius dominicæ[2].

Resp. Ad 5. Esse omittenda officia Sanctorum ad libitum. Die 4 aprilis 1705, in LYCIEN[3].

VIII. Après les difficultés qui concernent les cas d'occurrence, viennent les cas de translation. Or, il y a deux espèces de translation, l'une passagère, accidentelle ; l'autre fixe et perpétuelle. Peut-on placer, en un jour occupé par un office *ad libitum*, une fête qui doit être transférée accidentellement ? Peut-on y fixer une fête déplacée à perpétuité?

Quant à la translation accidentelle, passagère, la Sacrée Congrégation a déclaré, dans son décret général de 1682, qu'il était facultatif de réciter l'office *ad libitum*, en remettant plus loin encore la fête transférée, ou d'omettre l'office *ad libitum*, reportant en ce jour-là la fête transférée. « Si autem occurrant eodem die, in quo alias aliquod festum translatum poni deberet , tunc liberum fore declaravit eadem

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 2817 (n. 2966, Tom. II. pag. 236, 3e édit.).

(2) D'après l'interprétation qu'il donne, M. De Herdt paraît croire que les deux derniers membres, *officium ad libitum recitandum* et *commemoratio facienda Dominicæ*, sont inséparables et ne forment qu'un tout. Or la commémoraison du Dimanche n'ayant lieu que le Samedi, le doute eût été proposé uniquement pour l'office *ad libitum* tombant le samedi. Cette manière d'interpréter le doute est arbitraire. Il est bien plus naturel de l'entendre en général. Faut-il transférer l'office *ad libitum?* ou l'omettre? ou le réciter ? Et conséquemment, dans ce dernier cas, ne pas faire l'office du Dimanche anticipé en cette semaine et ne lui donner qu'une commémoraison?

(3) Gardellini, *ibid.*, n. 3569 (n. 3718, Tom II, pag. 236, 3e édit.).

officia ad libitum recitare, et officium translatum ulterius ad aliam diem non impeditam transferre[1]. »

Mais s'il est question d'une translation fixe, perpétuelle, on ne peut pas remettre la fête transférée en un jour occupé par un office *ad libitum*. Parce qu'alors, disait le savant Fornici, consulteur de la Congrégation, on empêcherait à toujours la récitation de l'office *ad libitum* : ce qui irait contre l'esprit du décret général de 1682. « Translata reponi non posse diebus fixis pro officio alicujus festi ad libitum, præsertim die 28 januarii, quæ dies relinquenda est vacua pro repositione Sanctissimi Nominis Jesu in Dominica Septuagesimæ occurrentis ; et in diœcesi, in qua die 28 januarii celebratur fixe festum S. Juliani episcopi *ad libitum*, omitti debere, quando ea die reponendum sit officium SS. Nominis Jesu. Die 31 martii 1821, ad 7, in una CONGREG. SS. REDEMPT.[2] »

IX. Il nous resterait à examiner le cas d'une fête à transférer pour laquelle il ne reste pas de jour libre dans l'année, mais nous n'avons pas assez de données pour nous prononcer à cet égard.

Arrivons actuellement à la solution des doutes proposés par notre respectable abonné.

X. *Au doute premier*, nous répondrons qu'on pouvait, qu'on devait même transférer au 19 janvier la fête du saint Nom de Jésus. On le pouvait ; puisque la Congrégation laisse la faculté de faire l'office *ad libitum*, ou l'office transféré (n. VIII). On le devait ; car les offices *ad libitum* devant s'omettre pendant les octaves, le 19 janvier était libre, (n. V), et par conséquent aussi le premier jour libre après la fête à transférer.

Au second doute, notre avis est qu'il faut remanier le calendrier de la paroisse, et fixer à perpétuité la fête de

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 2827 (n. 2976, tom. II, pag. 37, 3e édit.).
(2) Gardellini, *ibid.*, n. 4431 (n. 4582, tom. III, p. 193, 3e édit.).

S. Antoine au 19 janvier. En effet, S. Canut *ad libitum* s'omet pendant l'octave de S. Sulpice, et le 19 janvier, on doit faire *de octava*. Mais un *infra octavam* n'est pas un empêchement pour une fête à fixer à perpétuité. C'est donc là que doit être placée la fête de S. Antoine.

On objectera peut être qu'une fête transférée à perpétuité ne peut pas être fixée en un jour occupé par un office *ad libitum*. La réponse est facile. Ce n'est pas la fête fixée à perpétuité qui fait déloger l'office *ad libitum*, mais bien l'office de l'octave. La fête transférée trouve le jour libre, et s'y place naturellement [1].

L'erreur du calendrier est donc manifeste. Toutefois, comme nous l'avons expliqué dans notre article sur la force obligatoire du Directoire diocésain, il n'appartient pas aux curés de redresser l'erreur : ils doivent s'adresser à l'évêque. C'est l'avis que nous donnons à notre abonné.

Enfin, sur *le troisième doute*, nous sommes convaincu que l'office de S. Canut devait être omis cette année, et remplacé par l'office anticipé du dimanche, excepté dans les paroisses qui se trouveraient dans les mêmes circonstances que celle qui nous a consulté. L'opinion de De Herdt a contre elle les meilleurs auteurs, et ne s'appuie sur aucune raison. Bien plus, comme nous l'avons montré, elle nous semble formellement contraire à la rubrique du Bréviaire, qui requiert un même empêchement pour le samedi et les autres jours, *alia die similiter non impedita*. Plusieurs directoires ont suivi notre sentiment [2].

(1) Un cas qui présente une certaine analogie avec celui-ci est examiné par Tetamo et Pavone, qui combattent victorieusement l'opinion de Cavalieri. Celui-ci, tom. IV, cap. 14, decr. 3, n. 4, prétendait qu'il était libre de réciter l'office *ad libitum*, quand il y a une fête transférée, et en même temps l'office anticipé du dimanche. Mais, disent nos auteurs, l'office *ad libitum* a perdu ses droits à cause de l'office du dimanche. « Si dee dunque per necessità fare il transferito, ed ommettere l'*ad libitum,* » dit Pavone, n. 119. V Tetamo, part. II, *Not. ab Epiph. ad septuag.* n. 5.

(2) C'est du reste le seul parti à prendre. Admettant même que l'opinion de

CONSULTATION II.

Monsieur, 1° Dans notre dernière conférence on a beaucoup disputé sur les oraisons à réciter dans les messes quotidiennes pour les morts. Ayez la bonté de nous dire si l'opinion de Romsée, De Herdt et autres doit être absolument abandonnée ; ou bien si l'on peut encore se tenir à l'usage de dire la première oraison en rapport avec l'intention de la messe.

Réponse. La première oraison doit toujours être *Deus qui inter apostolicos*. Rien n'est plus certain.

La raison fondamentale de cette doctrine est qu'on ne peut rien changer au Missel romain sans l'autorisation du Souverain Pontife. Il n'y a qu'à lire la bulle de S. Pie V, placée en tête du Missel, pour s'en assurer. Or, jamais autorisation n'a été accordée de changer la première oraison ; une telle concession n'a été faite que pour la seconde.

On a objecté qu'il est rationnel de mettre l'accord entre la première oraison et l'application du sacrifice, que telle est l'intention de l'Eglise. La réponse à cette objection est facile. L'Eglise prescrit précisément le contraire. En effet, selon les constitutions apostoliques, qui n'ont fait en cela que renouveler les règles du droit canon, la messe quotidienne, qui doit se chanter dans les cathédrales et collégiales, ne peut être appliquée à d'autres qu'aux bienfaiteurs de chaque église. Si le fondement de l'objection était vrai, la première oraison serait *pro benefactoribus*, et non pas *pro defunctis sacerdotibus*. Or, c'est le contraire qui est indiqué au Missel, l'oraison pour les bienfaiteurs ne vient

M. De Herdt fût probable, on devrait néanmoins l'abandonner en pratique. Cet auteur enseigne en effet que s'il est permis de réciter l'office *ad libitum*, un jour de la semaine, autre que le samedi, on n'y est pas tenu, car le décret de 1671 porte seulement *potest recitari*. Si l'on n'y est pas tenu, on doit l'omettre en présence de l'opinion fort probable qui fait une obligation de réciter l'office anticipé du dimanche.

qu'au second rang. L'intention de l'Eglise n'est donc pas celle qu'on lui prête.

Nous ne rapporterons par ici les décrets antérieurs qui confirment ces principes. Les *Mélanges théologiques* les ont discutés et en ont montré la véritable portée. Qu'il nous suffise de citer un décret très-récent et qui doit nécessairement, tant il est clair, mettre fin à toute controverse.

Quum sacerdos quidam e diœcesi Tuscanen. S. Rit. Congregationi pro opportuna solutione sequens proposuerit dubium, scilicet : An in Missis quotidianis de Requiem, sacerdos, sive ratione eleemosynæ, sive legati, private celebrans pro aliqua, aut pro aliquibus determinatis personis defunctis, debetne indiscriminatim dicere primam orationem, *Deus qui inter apostolicos*, primo loco in Missali assignatam : an potius, loco dictæ primæ orationis, tenetur aliam dicere ex diversis in eodem Missali positis, quæ conveniat ei, aut iis determinatis personis, pro quibus Missam applicet?

Sacra eadem Congregatio, in ordinariis comitiis ad Quirinale, subsignata die coadunata, proposito dubio rescribere rata est : *Affirmative ad primam partem* : *Negative ad secundam*. Die 16 septembris 1865 in *Tuscanen.*

Si cette réponse ne satisfait pas les esprits les plus difficiles, nous ne savons vraiment de quel langage il faudra se servir pour parler clairement.

Quant à l'usage qu'on voudrait nous opposer, nous remarquerons qu'il est loin d'être général, qu'il ne renferme pas les conditions exigées pour une coutume légitime, et qu'au surplus Rome n'admet pas les coutumes opposées aux prescriptions du Missel romain. Il ne reste donc qu'un seul part à prendre, c'est de se conformer à la règle.

2° On n'est pas d'accord sur la bénédiction nuptiale à donner hors le temps de la messe. Les uns prétendent qu'il est défendu alors de bénir les époux, et remettent la bénédiction. D'autres la donnent, surtout pour le motif que le mariage religieux se faisant toujours à une

heure avancée de la journée, à cause de la cérémonie civile, toutes les unions en seraient nécessairement privées. Que faire donc? Veuillez agréer, etc.

Réponse. Ce point sera discuté prochainement. Bornons-nous à citer une déclaration du 26 mars 1859, par laquelle la S. Congrégation des Rites dit révoquée une concession faite en 1838, et maintient la défense d'employer la bénédiction nuptiale hors le temps de la messe.

CONSULTATION III.

Messieurs, la lecture d'un article fort diffus à mon avis des *Analecta* publiés à Rome m'a suggéré deux doutes dont je sollicite avec toute confiance la solution. Il s'agit des *Autels privilégiés*.

1° D'après les *Analecta*, pour que l'indulgence de l'autel privilégié profite à une âme, il n'est pas nécessaire que ni le prêtre ni la personne qui fait dire la messe, songent à l'application du privilége. *Toute messe dite à un autel privilégié est privilégiée par le fait même.* (8e Série, colon. 2126). Cela est-il vrai dans tous les cas? Ainsi il me paraît que le prêtre, qui jouit du privilége personnel, doit appliquer l'indulgence en même temps que le fruit spécial du sacrifice. Il me paraît encore que si l'autel n'est privilégié que deux ou trois fois la semaine, une désignation quelconque de la part du prêtre est requise. Enfin je vous avouerai, Messieurs, que, tout bien considéré, je doute que les *Analecta* aient bien saisi le sens de la résolution qu'ils rapportent.

2° Les *Analecta* répètent à deux reprises que, pour qu'un autel jouisse du privilége, il doit être fixe, dans le sens liturgique. « Il faut donc que les autels soient consacrés, fixes, et que la mense adhérente à la base ait été l'objet de la consécration..... Il ne suffirait pas que cet autel eût simplement une pierre sacrée ou autel portatif; il faut que la table, la base sans doute et la mense aient été consacrées. » (Colon. 2070 et 2123). Cette doctrine n'est-elle pas en opposition formelle avec celle que les *Mélanges théologiques* ont soutenue autrefois dans les remarquables articles sur les *autels* privilégiés, et avec les résolutions données aux questions proposées par le docte professeur

de Louvain, M. Verhoeven? Je pensais que tout doute avait disparu, et voilà que l'appréciation des *Analecta* vient renverser toutes mes idées. Que pensez-vous de cette doctrine?

RÉPONSE. Ad I. L'opinion des *Analecta* repose sur le décret suivant de la S. Congrégation des Indulgences.

VERONEN. Joannes Baptista Biadego, Cancellarii episcopalis munere fungens in civitate et diœcesi Veronensi, huic sacræ Indulgentiarum Congregationi proposuit dubia ut infra.

1° Se una messa celebrata ad un altare privilegiato sia per se privilegiata, o sia necessario che o l'offerente la limosina, o il sacerdote intenda di applicare il privilegio[1]?

2° Se *in die obitus, tertii, trigesimi, et anniversarii* la messa di requiem cantata *pro aliquo defuncto* sia privilegiata[2]?

Eadem Sacra Congregatio in generalibus comitiis habitis in palatio Apostolico Vaticano die 5 martii ineuntis anni, audito prius Consultoris voto, respondendum esse duxit.

Ad primum : Affirmative ad primam partem; Negative ad secundam.

Ad secundum : Negative.

Et facta de his omnibus per me infrascriptum sacræ Congregationis Secretarium sanctissimo Domino Nostro Pio PP. IX relatione in audientia diei 12 ejusdem mensis, Sanctitas Sua resolutiones Sacræ Congregationis benigne approbavit.

Datum Romæ ex secretaria ipsius sacræ Congregationis Indulgentiarum die 12 Martii 1855.

F. CARD. ASQUINIUS, *Præfectus.*
A. COLOMBO, *Secretarius.*[3]

(1) Si une messe célébrée a un autel privilégié est privilégiée par elle-même, ou s'il est nécessaire que celui qui offre l'aumône, ou le prêtre ait l'intention d'appliquer le privilége ?

(2) Si au jour de la mort, le troisième ou le trentième jour après, ou au jour anniversaire, la messe de Requiem chantée pour un défunt est privilégiée ?

(3) Prinzivalli, *Resolutiones seu Decreta authentica S. Congr. Indulg.*, N. 651. — Edit. Falise, p. 134.

La réponse de la S. Congrégation est générale et paraît légitimer la doctrine des *Analecta*. Toutefois la nature des choses demande qu'on mette des limites à cette décision. Nous l'appliquerons dans toute son étendue aux messes dites à un autel privilégié pour tous les jours. L'Eglise a attaché l'indulgence de l'autel privilégié à toutes les messes qui seraient célébrées à cet autel. Nous comprenons qu'aucune intention ne soit requise ni dans le célébrant, ni de la part des personnes qui donnent l'honoraire.

Mais si, au lieu d'avoir un autel privilégié pour tous les jours, nous nous trouvons en face d'un autel privilégié pour deux ou trois fois la semaine, cette décision sera-t-elle encore applicable? Nous ne le pensons pas. En effet, si je ne forme pas mon intention, quelle messe jouira du privilége? Quel motif a-t-on de donner la préférence à certains jours? Aucun. Il nous semble que, dans ce cas, l'intention est nécessaire de la part du célébrant.

Nous dirons la même chose quand il s'agit du privilége personnel ; et l'on a d'autant plus de raison de le dire, que la réponse n'est pas littéralement applicable à ce cas. En effet, on ne dit pas alors la messe à un autel privilégié, comme dans le cas de la demande.

Ad II. Cette doctrine des *Analecta* n'est pas exacte. L'auteur de l'article a interprété les décrets de la S. Congrégation des Indulgences d'après le sens qu'on attache en liturgie aux mots *autel fixe* et *autel portatif :* il n'a pas tenu compte de la réponse donnée au doute proposé par M. Verhoeven, réponse qu'il reproduit cependant à la colonne 2124. D'après cette réponse, il n'est pas nécessaire que la mense adhérente à la base ait été l'objet de la consécration. Ce n'est pas la table de l'autel que considère la S. Congrégation des Indulgences. Peu importe qu'elle soit unie à la partie inférieure de l'autel d'une manière fixe et stable, ou qu'elle ne le soit pas, si le corps lui-même de

l'autel est fixe, l'indult est valide. Il en serait autrement si l'autel lui-même était mobile ; s'il s'agissait, par exemple, d'un de ces autels, comme on en élève quelquefois au milieu de l'église, à l'occasion d'une fête, d'une solennité, etc. Ces autels ne sont pas fixes ; ils peuvent être transportés d'un lieu à un autre : c'est de ces autels que parlent les décisions de la S. Congrégation des Indulgences. Si la supplique ne spécifiait pas cette qualité, l'indult obtenu pour un semblable autel serait nul[1]. Mgr Bouvier l'interprète comme nous. Après avoir rapporté la décision donnée à M. Verhoeven, il ajoute : « Nota. De cette décision... il résulte que l'autel FIXE, quand il s'agit du privilége, n'est pas l'autel CONSACRÉ, comme on l'entend dans le langage liturgique, mais un autel permanent et désigné sous un titre spécial. D'où il semble qu'on peut conclure 1° que si la pierre sacrée de cet autel était brisée ou enlevée, elle pourrait être remplacée par une autre sans que le privilége cessât ; 2° que si cet autel avait été consacré, et que la table fût brisée ou enlevée, il ne serait pas nécessaire, comme nous le pensions et l'avions dit autrefois, qu'il fût consacré de nouveau ; 3° qu'un autel détruit et refait sous son titre spécial dans la même église conserve son privilége, ainsi qu'il a été décidé et que nous l'avons enseigné[2]. » Le P. Maurel donne la même interprétation : « Par autel fixe, *dit-il*, on n'entend pas précisément ici, d'après le sentiment de plusieurs congrégations romaines, un autel entièrement consacré, mais un autel dont le corps, indépendamment même de la pierre sacrée, est fixe, ou établi dans une chapelle d'une manière stable, sans pouvoir être transporté d'un lieu à un autre. Un autel portatif serait un autel

(1) *Mélanges théologiques*, série II, pag. 117.

(2) *Traité dogmatique et pratique des indulgences*, etc., p. 423, 10e édit., Tournai 1856.

en bois, mobile, facile à déplacer.[1] » Nous pouvons ajouter à ces autorités les noms de Guillois[2] et de Collomb[3]. Il n'y a pas, du reste, d'autre interprétation possible.

(1) *Le chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences*, n. 82, pag. 252.

(2) *Explication du catéchisme*, tom. III, pag. 272 de la dernière édition, publiée à Tournai, chez Casterman, en 1868. 4 vol. in-8. C'est, sans contredit, la meilleure édition de cet excellent ouvrage.

(3) *Petit traité des indulgences*, p. 286. Tournai, Casterman.

DOCUMENTS RELATIFS A LA QUESTION DE LOUVAIN.

Quoique les documents que nous publions aujourd'hui n'entrent pas directement dans le cadre de la *Revue*, leur importance et l'intérêt qu'ils présentent pour nos lecteurs, ne nous permettent pas de les passer sous silence. Nous les donnons tels qu'ils ont été publiés dans un recueil imprimé à Rome par les presses de la Propagande[1].

De quadam philosophica doctrina quam in suis operibus docuit doctor decurialis G.-C. Ubaghs.

Jam ab anno 1843 Sanctæ Sedi proposita sunt quædam opera philosophica G.-C. Ubaghs Professoris in celebri universitate catholica Lovaniensi, atque ab initio S. Congregatio Indicis quasdam propositiones nota dignas judicavit, atque sequens tradidit notationum folium.

Die 3 junii 1843.

Rev. D. Ubaghs in sua *Theodicea*, et interdum etiam in *Logica* subsequentes propositiones docet, quas Sacra Congregatio Indici præposita emendandas esse judicat.

I. « Haud posse nos in cognitionem cujusvis externæ metaphysicæ veritatis venire (nempe quæ respiciat ea quæ sub sensus nostros non cadunt) absque alterius instructione ac in ultima analysi absque divina revelatione. »

Porro hæc doctrina admitti nequit, quia sicut veritates internæ et mathematicæ cognosci possunt ope ratiocinii, ut ipsemet auctor fatetur, ita saltem possibile est veritates

(1) *Acta ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur in compendium opportune redacta et illustrata*, Tom. III, pag. 206 et seq.

externas assequi, quotiescumque necessario cum internis connectuntur; aut cum ipsæ internæ consistere nequeunt non supposita aliqua veritate externa.

II. « Veritates externas metaphysicas demonstrari proprie non posse. » (Vide Theod., pag. 220, n. 413 et seq.).

Jamvero veritates externæ quandoque cum internis necessario copulantur, tanquam effectus cum causa, et ideo per hanc connexionem demonstrari possunt eo genere argumenti quod *a posteriori* vocatur, cujus certitudo non minor illa est, quæ per demonstrationem *a priori* obtinetur.

III. « Dei existentiam minime demonstrari posse. Deum existere demonstrari posse negamus. » (Theod., pag. 73.).

Quæ importuna doctrina ultro fluit ex opinionibus jam indicatis ipsius auctoris.

IV. « Probationes existentiæ Dei reduci ad quamdam fidem aut fundari in hac fide, qua non tam videmus quam credimus, seu naturaliter persuasum nobis est, ideam hanc esse fidelem, id quod evidentia mere interna cernere non possumus. » (Theod., pag. 73.).

Quæ verba significare videntur potius credi quam demonstrari Dei existentiam; quod quidem a vero omnino distat.

V. « Auctor omnes probationes veritatum externarum metaphysicarum reducit ad sensum communem. »

Quæ doctrina admitti nequit, eo quod aliquæ veritates externæ demonstrantur *a posteriori* per veritates internas, absque ulla relatione ad sensum communem. Ita habentes conscientiam nostræ existentiæ directe inferimus existere causam, quæ nobis existentiam contulerit; seu ab una veritate interna deducimus aliam veritatem externam absque interventu sensus communis.

Hæ sunt præcipuæ sententiæ, quæ in prædicto libro corrigendæ videntur. Monet igitur Sacra Congregatio Rev. Auctorem, ut nova aliqua editione librum suum emendandum

curet; atque interim in scholasticis suis lectionibus ab iis sententiis docendis abstinere velit.

Clarus auctor, ut animadversionibus S. Congregationis faceret satis, suamque doctrinam ab omni purgaret suspicione, libellum memorialem scripsit die 9 decembris 1843, quo a S. Congregatione Indicis in examen revocato, alterum quod sequitur traditum est notationum folium.

Die 8 Augusti 1844.

Pauca quædam loca in opere quod a cl. viro G.-C. Ubaghs an. 1841 Lovanii editum est et inscribitur *Theodicea*, seu *Theologiæ naturalis elementa*, adnotanda esse videntur, ut doctissimus auctor, additis quibusdam illustrationibus, obortas circa ejusdem operis intelligentiam difficultates e medio tollere possit. Ac 1° quidem memoranda sunt illa quæ pag. 73 habentur de Dei existentia. — Deum existere demonstrari posse negamus, sed id certo certius probari etiam atque etiam affirmamus. — Omnis certe ambiguitas ex hoc loco tolleretur, si post vocem *Demonstrari* adderetur *a priori*, quod conveniret cum iis quæ tradit auctor in Logica p. 114, edit. tertia, *de demonstrationis divisione*, ubi ostendit contra Kantianos demonstrationem a posteriori jure ac merito veram demonstrationem vocari. Auctor etiam ibid. p. 105 hæc habet : « Demonstrare, si stricte intelligitur, idem est ac probare judicium certo esse sicut effertur. » Nemo autem negabit probationes existentiæ Dei eam vim habere, ut respondeant notioni strictæ demonstrationis quæ hic a cl. auctore traditur.

2° Ubi auctor ad examen vocat diversa argumentorum genera, quæ ad Dei existentiam demonstrandam afferri solent, quædam habet quæ observatione digna videntur. Theod. pag. 86, de argumentis physicis loquens ait : « Et licet tum recta ex rationalis naturæ nostræ impulsu, etc.... probari possit, eumdem esse potentia et intelligentia vere

infinita, illud tamen ex argumentis physicis solis et stricte spectatis secundum leges logicas effici nequit. » Pag. 87, de argumentis quæ moralia dicuntur ita se exprimit : « In his veram Dei infinitatem expresse contentam esse, strictis logicæ legibus nondum plane efficitur. » Additis porro quibusdam de argumentis ex ente infinito, concludit : « Fide naturali et spontanea quadam progressione continuo suppleamus id quod ad accuratam Dei notionem concipiendam, et ad Dei veri existentiam plene probandam illi soli probationi logicæ, si strictissime acciperetur, deesse videretur. » Tandem p. 89 legimus : « Probabiles quidem conjecturas facere de prima causa vel de primis causis (nesciremus utique, utrum una aut plures dicendæ essent), deque earum proprietatibus possemus. » In his omnibus mens doctissimi auctoris paulo clarius explicanda videtur, ne quis inde occasionem sumat vim elevandi argumentorum quæ Dei existentiam demonstrant.

3° Clarissimus auctor, cap. 7, pag. 3, Theod., profitetur « se magis speciatim ac si fieri possit, paulo apertius declarare velle ea quæ ad veritatem cognoscendam spectant. » Quædam tamen ibi leguntur de quorum intelligentia dubitationes oriri possent. Pag. 216 hæc habentur : « Veritatem internam immediate cognoscere possumus, externam non sine interposita fide. » Et pag. 219 : « Necesse est..... ut institutio aliena nobis manifestas faciat veritates quæ nec mere animi affectiones sunt, nec sub sensus nostros cadunt. » Plura alia ejusdem generis ibi obvia sunt quæ contra mentem auctoris forte in alienos sensus torqueri possent, et ad id adhiberi, ut vis humanæ rationis extenuaretur et argumenta quæ pro veritatibus externis demonstrandis adhibentur, ita nfirmarentur, ut certitudinem illam minime afferrent, quæ in iis homini omnino necessaria est.

Verum quamvis Auctor novas editiones confecisset, non tamen

visus est a suæ doctrinæ principiis recessisse, et controversiæ jam antea exortæ seriores sunt redditæ. Episcopi autem ut erant concordiæ studiosi, consilium cum Emo Cardinali Archiepiscopo Mechliniensi inierunt tuendæ pacis sedandæque controversiæ, donec definitivum de his doctrinis judicium Sedes Apostolica proferre opportunum existimaret : hac de causa litteras scripserunt ad Magnificum Universitatis Rectorem, die 31 Julii 1861.

Interea quatuor Professores philosophica ejusmodi placita Cardinali De Andrea qui S. Congregationi Indicis tunc præerat die 1 Februarii 1860 jam exposuerant ; qui nomine suo die 1 Martii ejusdem anni rescripsit : *Memoratam doctrinam recte adnumerandam esse inter eas quæstiones, quæ a philosophis christianis libere in utram partem disputari possunt.* Ejusmodi autem Cardinalis De Andrea litteræ, quæ perperam allegabantur (non enim erant S. Congregationis) controversiam magis excitarunt, neque dictæ Episcoporum Litteræ eam sedare valuerunt. Itaque nonnulli Episcopi a Sanctissimo D. N. postularunt ne declarare gravaretur quid de his doctrinis esset sentiendum. Beatissimus Pater sequentes tradidit Litteras.

DILECTO FILIO NOSTRO ENGELBERTO S. R. E. PRESBYTERO CARDINALI STERCKX, ARCHIEPISCOPO MECHLINIENSI, ET VENERABILIBUS FRATRIBUS EJUS SUFFRAGANEIS IN BELGIO EPISCOPIS.

PIUS PP. IX.

Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Ad plurimas gravissimasque amaritudines, quibus, vel ab ipso supremi Nostri Pontificatus initio, et hisce asperrimis præsertim temporibus affligimur, accessit etiam dolor excitatus ex molestis quæstionibus istic exortis ob discrepantes opiniones de quibusdam principiis adhibitis in tradenda philosophica ac theologica scientia in Catholica Lovaniensi Universitate. Non levi autem consolatione affecti fuimus noscentes quomodo Vos, Dilecte Fili Noster ac Venerabiles Fratres, inhærentes consiliis Nostris et hujus Apostolicæ Sedis istic Nuntii, Mechliniæ proximo mense Julio in unum

congregati ad alia ejusdem Universitatis tractanda negotia, vestras quoque impendistis curas in aliquo suscipiendo consilio, quo hujusmodi controversiæ plane amoverentur et extinguerentur. Quæ nostra consolatio summopere crevit, ubi intelleximus, has vestras curas locum habuisse in Epistola, quam die 31 ejusdem mensis Julii communi consensu ad Magnificum ejusdem Universitatis Rectorem dedistis. Namque in eadem epistola elucet ac dominatur illud concordiæ prudentiæque studium tantopere necessarium ad pacem tuendam, atque ad removendum quidquid christianæ paci et publicæ fidelium ædificationi obesse possit. Atque majore etiam lætitia perfusi fuimus, vix dum cognovimus, ipsius Lovaniensis Universitatis Professores obsequenter excipientes consilia et regulas a Vobis per eamdem epistolam expressas, declarasse unanimiter se eisdem consiliis et regulis plene adhærescere sine ulla exceptione. Verum dum vehementer lætabamur, hoc modo controversiam finem habuisse, summo certe animi Nostro mœrore novimus, per articulos publicis ephemeridibus insertos, aliaque scripta recens vulgata operam datam esse, ut controversia ipsa reviivisceret et in hunc finem invocatas fuisse decisiones a Nostris Congregationibus editas, et a Nobis probatas, quæ minime existunt. Atque id evenit propterea quod nonnulli cuidam Documento illud pondus attribuere voluerunt quo documentum idem plane caret, cum illius contextus et verba omnem de Congregationis decisione ideam evidenter excludant, nec ullum indicium præbeant, Pontificiam Nostram interpositam fuisse auctoritatem, quæ reapse interposita non fuit. Itaque optime præ oculis habentibus innumeras maximasque utilitates quæ ex mutua animorum concordia derivant, sine qua religio et scientia prosperos exitus consequi nunquam possunt, Nobis summopere cordi est, Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, omnem occasionem omnino de medio tollere et eliminare, quæ concordiam ipsam quovis

modo vel leviter turbet et imminuat. Quocirca nullam prorsus proferentes sententiam de doctrinarum merito, quæ præsentem excitarunt controversiam, et quarum definitivum examen et judicium ad hanc Apostolicam Sedem unice pertinet, volumus atque mandamus, ut earumdem doctrinarum tum fautores tum oppugnatores, donec definitivum de ipsis doctrinis judicium hæc Sancta Sedes proferre existimaverit, se omnino abstineant sive docendo, sive cujusque generis scriptis vel in lucem typis edendis, vel alia quavis ratione vulgandis, distribuendisque, tam cum auctoris nomine, quam sine nomine auctoris, ac sive factis, sive consiliis aliquam ex prædictis philosophicis ac theologicis doctrinis exhibere ac tueri veluti unicam, veram, et solam admittendam ac veluti catholicæ Universitati propriam. Insuper præcipimus, ut sub quovis prætextu se abstineant novas de hac re iterum excitare quæstiones, quæ christianæ charitati et animarum saluti vel maxime adversantur. Vestrum autem erit, Dilecte Fili, ac Venerabiles Fratres, istis fidelibus curæ vestræ commissis hanc Nostram Pontificiam ordinationem voluntatemque significare, quæ, uti confidimus, ad exoptatam animorum tranquillitatem et concordiam servandam ac fovendam, Deo bene juvante, maxime conducet. Certi vero sumus, Vos pro eximia vestra pastorali sollicitudine omnes curas cogitationesque ad eumdem assequendum finem esse collaturos, ac summa vigilantia, ubi opus fuerit, opportuna consilia communi vestrum omnium consensu provide sapienterque esse suscepturos quoad docendi rationem in Lovaniensi Universitate, et unumquemque vestrum idem omni studio in propria Diœcesi esse curaturum. In eam profecto spem erigimur, fore ut Belgii clerus ob egregiam illam, qua semper eminuit erga Nos et hanc Sanctam Sedem, observantiam et venerationem omni docilitate et obsequio hanc Nostram ordinationem sit excepturus, quam propter gravissimas causas et peculiari rerum ac

temporum adjuncta dandam esse censuimus ad majorem sanctissimæ Nostræ religionis utilitatem in isto regno procurandam. Denique hac etiam occasione libentissime utimur, ut iterum testemur et confirmemus præcipuam Nostram erga Vos benevolentiam. Cujus quoque certissimum pignus esse volumus apostolicam Benedictionem, quam ex intimo corde profectam, et cum omnis veræ felicitatis voto conjunctam Vobis ipsis, Dilecte Fili, ac Venerabiles Fratres, cunctisque clericis laicisque fidelibus cujusque vestrum vigilantiæ concreditis peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S Petrum die 19 decembris anno 1861, Pontificatus Nostri anno decimo sexto.

Pius PP. IX.

Tum S. Pater rem omnem examinandam commisit duabus Sacris Congregationibus, nempe supremæ Inquisitionis et Indicis; quid autem Eminentissimi Patres judicaverint patet ex sequenti Epistola.

Illustrissime ac Reverendissime Domine uti Frater,

Quum non levis momenti sit pluribus abhinc annis istis in regionibus agitata quæstio circa doctrinam a nonnullis Universitatis Lovaniensis doctoribus traditam de vi nativa humanæ rationis, Sanctissimus D. N. qui in Apostolicæ Sedis fastigio positus advigilare pro suo munere debet, ne qua minus recta doctrina diffundatur, quæstionem illam examinandam commisit duobus S. R. E. Cardinalium Conciliis tum S. Officii tum Indicis. Jam vero cum esset hujusmodi examen instituendum, præ oculis habitæ sunt resolutiones, quas sacrum idem Concilium Indicis edidit jam inde ab annis 1843 et 1844, posteaquam ad illius judicium delata sunt opera Gerardi Casimiri Ubaghs in Lovaniensi Universitate doctoris decurialis, inprimisque tractatus Logicæ ac Theodiceæ. Etenim sacer ille Consessus, matura adhibita deliberatione, duobus in conventibus habitis die 23 mensis Junii anni 1843 ac die 8 Augusti 1844 emendandas judicavit

expositas tam in Logica quam in Theodicea doctrinas de humanarum cognitionum origine, sive ordinem metaphysicum spectent sive moralem, et illarum præsertim quæ Dei existentiam respiciant. Id sane constat ex duobus notationum foliis, quæ ex ejusdem sacri Consessus sententia, Gregorii XVI Summi Pontificis auctoritate confirmata, ad Eminentissimum Cardinalem Archiepiscopum Mechliniensem per Nuntiaturam Apostolicam transmissa fuerunt, monendi causa auctorem operis, *ut nova aliqua editione librum suum emendandum curet, atque interim in scholasticis suis lectionibus ab iis sententiis docendis abstinere velit.* Quæ duo notationum folia, modo res spectetur, simillima omnino sunt; si namque in folio posteriori aliqua facta est specietenus immutatio, id ex eo repetendum est, quod auctor accepto priori folio libellum die 8 Decembris an 1843 Eminentissimo Archiepiscopo tradidit, quo libello doctrinæ suæ rationem explicare atque ab omni erroris suspicione purgare nitebatur. Quem sane libellum licet idem Eminentissimorum Patrum Concilium accurate perpendisset, minime tamen a sententia discessit, atque adeo tractatus illos ac nominatim tractatum de Theodicea, qui typis impressi in omnium versabantur manibus, atque in universitate aliisque scholis publice explicabantur, corrigendos judicavit. Fatendum quidem est, post annum 1844 nonnullos intervenisse actus, quibus prædicto Lovaniensi Doctori laus tribuebatur, perinde ac si in posterioribus sui operis editionibus sacri Consessus voto ac sententiæ paruisset; sed tamen uti certum ratumque est, bina illa notationum folia post sacri ejusdem Concilii sententiam, Summi Pontificis auctoritate comprobatam, fuisse conscripta, ita pariter certum est, posteriores illos actus haudquaquam S. Consessus multoque minus Summi Pontificis continere sententiam, quod quidem actus illos legentibus videre licet. Quæ quum ita sint, necessarium investigare ac perpendere visum est, utrum

memoratus Lovaniensis doctor in editionibus Logicæ ac Theodiceæ, quas post diem 8 mensis Augusti anni 1844 confecit, accurate sit exsequutus quod a S. Concilio libris notandis inculcatum ei fuit in memoratis notationum foliis per Cardinalem Archiepiscopum eidem auctori transmissis. Hujusmodi porro instituto examine, rebusque diu multumque ponderatis, memorati Cardinales tum qui S. Inquisitioni, tum qui libris notandis præpositi sunt, conventu habito die 21 Septembris proximi præteriti, judicarunt, *recentes eorumdem tractatuum editiones minime fuisse emendatas juxta prædicti Sacri Consessus notationes, in iisque adhuc reperiri ea doctrinæ principia, quæ uti præscriptum fuerat, corrigere oportebat.*

Quod quidem auctor ipse recenti in epistola ad Eminentissimum Cardinalem Ludovicum Altieri Præf. S. Concilii libris notandis missa aperte fatetur. Scribit enim quatuor adhuc se publicasse Theodiceæ editiones, primam nimirum anno 1841 quæ primitus subjecta est S. Sedis judicio, alteram anno 1845 typis impressam haud ita multo post notationes a S. Cardinalium Consessu propositas. Utraque vero editio, quemadmodum suis ipse verbis fatetur auctor, *Similes prorsus sunt, idem capitum, paragraphorum et paginarum numerus, eædem locutiones; hoc solum differunt, quod secunda editio aliquot diversi generis notas et paucas phrases incidentes continet, quæ simul paginas forte duodecim implere possint. Editiones vero*, ut ipse prosequitur, *tertia anno 1852, et quarta anno 1863 etiam inter se similes sunt et a præcedentibus, si formam exteriorem, non doctrinam spectes, multum differunt.* Ad Logicam porro quod spectat, cum illius tractatum iterum typis mandavit, post acceptas S. Consessus notationes, hæc in præfatione significavit. *Quantumcumque scripta immutaverim, numquam minime recedendum esse duxi a principiis, quæ in primis editionibus assumpseram, quæ tamen repudiare vel mutare me non*

puderet, si illa falsa vel minus recta esse quisque ostendisset. Hinc pariter memorati Cardinales judicarunt, exsequendum ab auctore esse, quod minime adhuc præstitit, nimirum emendandam illi esse expositam doctrinam in cunctis iis locis seu capitibus, quæ S. Consessus librorum notandorum Judex minus probavit, juxta notationes in supradictis duobus foliis comprehensas et *peculiariter in primo, utpote quod rem apertius ac distinctius explicat.* Ex quo tamen haudquaquam intelligendum est probari doctrinas reliquas, quæ in recentioribus operum prædicti auctoris editionibus continentur. Hanc porro Eminentissimorum Patrum sententiam Sanctissimus D. N. Pius IX auctoritate sua ratam habuit et confirmavit.

Quæ cum ita se habeant, dum Eminentissimus Cardinalis Mechliniensis, juxta demandatas ei partes memoratum doctorem Gerardum Casimirum Ubaghs admonebit officii sui eique vehementius inculcabit, ut doctrinam suam ad exhibitas S. Consessus notationes omnino componat, erit vigilantiæ tuique studii pastoralis una cum Archiepiscopo aliisque suffraganeis Episcopis omnem dare operam ut hujusmodi Eminentissimorum Patrum sententia executioni nulla interjecta mora mandetur, *neque in ista Lovaniensi Universitate*, quæ ab Archiepiscopi Mechlin. et suffraganeorum Antistitum auctoritate pendet, *neque in seminariorum* scholis aliisque Lyceis illæ amplius explicentur doctrinæ, quæ ubi primum ad Apostolicæ Sedis judicium delatæ fuerunt, visæ sunt a scholis catholicis amandandæ.

Hæc significanda mihi erant Eminentissimorum Patrum nomine Amplitudini Tuæ cui fausta omnia ac felicia precor a Domino

Amplitudini Tuæ

Addictissimus uti Frater.

C. Card. PATRIZI

Romæ, die 11 Octob. 1864.

Doctor Ubaghs novam *Logicæ* et *Theodiceæ* editionem elucubravit anno 1865. Nonnullis ex Præsulibus Belgicis visum est eumdem Auctorem ne in hac quidem novissima editione id sufficienter præstitisse quod ei ab Eminentissimis Patribus fuerat inculcatum. Hæc nova itaque editio in examen a S. C. revocata est, et sequens prodiit documentum.

De libris philosophicis G.-C. Ubaghs in Lovaniensi universitate doctoris decurialis, et præcipue de novissima tractatuum *Logicæ* et *Theodiceæ* editione anno 1865 ab ipso confecta, nondum tamen evulgata, Eminentissimi Patres Cardinales tum S. Inquisitioni, tum libris notandis præpositi, conventu simul habito die 21 Februarii proxime elapsi quam accuratissime examen instituerunt. In primisque quod ad doctrinas attinet a S. Congregatione Indicis jam inde ab annis 1843 et 1844 notatas, non potuerunt quin ægro quidem animo deprehenderent, cl. auctorem in novissima prædictorum tractatuum editione exterioris formæ asperitatem utique attenuasse, verba quandoque molliisse, eadem tamen quoad substantiam nunc docere principia, quæ in præcedentibus editionibus reperiebantur : proindeque judicarunt hanc novissimam editionem haud fuisse emendatam juxta notationes annis 1843 et 1844 auctori transmissas, et denuo a S. Congregationibus S. Officii et Indicis anno 1864 eidem inculcatas.

Præterea, quod jam prout ex litteris meis ad singulos in Belgio Episcopos die 11 Octobris anni 1864 datis sibi faciendum reservaverant memorati Cardinales, alias doctrinas examinandas susceperunt, quæ in recentioribus operum ejusdem auctoris editionibus continentur. Et vero perspicere debuerunt, tradi in illis libris doctrinas plane similes aliquot ex septem propositionibus quas in adjecto folio Eminentia Tua enunciatas reperiet, quasque Suprema S. Officii Congregatio die 18 Septembris anni 1861 haud tuto tradi posse

judicavit[1]; et alias quoque in iisdem libris opiniones referri, quæ caute minus quam fas esset, exponuntur. Ita declaranda potissimum omnino essent et emendanda, quæ in *Anthropologia* anno 1848 Lovanii edita, pag. 221, n. 428, leguntur de opinione, quam *Traducianismum* vocant, et quæ ibidem pag. 457 et 458, n. 514, occurrunt de vitæ principio in homine. Quare Eminentissimi Cardinales in hanc devenere sententiam :

In libris philosophicis a G.-C. Ubaghs hactenus in lucem

(1) Voici les propositions auxquelles ce document renvoie :

A Sanctæ Romanæ et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, *utrum sequentes propositiones tuto tradi possint.*

I. Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : siquidem est ipsum lumen intellectuale.

II. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

III. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

IV. Congenita Dei, tanquam entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

V. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.

VI. Res creatæ sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

VII. Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tamquam distinctum a determinata creatura, hominem verbi gratia, creaturam producit.

Feria IV, die 18 Septembris 1861.

In congregatione generali habita in conventu S. Mariæ supra Minervam coram Eminentissimis et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus contra hæreticam pravitatem in tota republica christiana Inquisitoribus generalibus, iidem Eminentissimi et Reverendissimi DD., præhabito voto DD. consultorum, omnibus et singulis proposito dubio responderunt : *Negative.*

Loco ✝ Sigilli

Angelus Argenti, S. R. et Un. Inq. Notarius

editis et præsertim Logica *et* Theodicea *inveniri doctrinas seu opiniones quæ absque periculo tradi non possunt.* Quam sententiam Sanctissimus D. N. Pius Papa IX, ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit.

Ex quibus Eminentia Tua facile intelliget hujusmodi pericula a juvenum mentibus opportuno præsidio esse propulsanda : hinc necessarium omnino erit, ut nedum illi libri iisque similes ab Universitate catholica Lovaniensi et a scholis omnibus arceantur, verum etiam ea adhibeantur opera communi Episcoporum consensu et auctoritate probata quibus juvenilis ætas irreprehensibili et sana doctrina in celebri illa Universitate imbuatur.

Non dubitatur, quin professor G.-C. Ubaghs ea, qua præstat virtute, aliique Lovanienses professores eisdem opinionibus adhærentes, huic judicio pareant ; neque est cur Eminentiæ Tuæ majorem in modum commendetur ; ut collatis consiliis cum Episcopis suffraganeis tuis, omnem operam ponas, ut hæc, quæ Summi Pontificis nomine præcipiuntur, continuo executioni tradantur, et de omnium executione Apostolica Sedes fiat instructa.

Hoc documentum cum ab Episcopis eorum notitiæ traditum esset ad quos spectabat, nonnulli non ita interpretati sunt ut par erat ; aiebant nimirum doctrinas a quatuor Professoribus die 1 Februarii 1860 Card. De Andrea expositas, neque ab iis, neque a prioribus reprobari ; quare iterum a S. C. rescriptum est prout sequitur :

Romæ 2 martii 1866.

Eminentissime ac Reverendissime Domine Observandissime.

Accepi binas litteras ab Eminentia Tua proxime ad me datas, quibus adjunctæ erant epistolæ ad Professores Universitatis Lovaniensis ab Episcopis istius ecclesiasticæ provinciæ in unum collectis missæ, et responsiones datæ tum a Rectore illius Universitatis Magnifico, tum a viro cl. G.-C.

Ubaghs. Istarum epistolarum omnium notitiam habuerunt Eminentissimi Patres una mecum Inquisitores generales : quibus opportunum, imo necessarium visum est, ut nedum hæc documenta, verum etiam alia, quæ, sicut ad me scribis, in manu Tua sunt, cœtui Episcoporum subjiciantur : tum vel magis quod memoratæ Universitatis professores aliqui et ii præsertim, qui notatis opinionibus adhæserunt, postremam S. Sedis resolutionem non ita interpretantur et explicant, uti par esset, et uti menti utriusque S. Congregationis S. Officii et Indicis apprime responderet. Fac igitur, quæso, ut Episcopi suffraganei Tui quam primum apud Te conveniant, hac de re agant et efficiant, ut professores, notatis opinionibus jam adhærentes, resolutioni S. Sedis plene, perfecte absoluteque se submittant. Non dubitat S. Congregatio, quin hoc negotium in omni patientia ad exitum deducere velis, et omnia referre, quæ collatis consiliis cum Episcopis Suffraganeis Tuis statuta fuerint et executioni tradita. Interim Eminentiæ Tuæ manus humillime deosculor.

Eminentiæ Tuæ

Humill. devotiss. Servus verus
C. Card. Patrizi.

Romæ, die 3 Junii 1866.
Domino Card. Archiep. Mechliniensi.

Hisce communicatis litteris Professores illi dubitarunt adhuc, existimantes non quidem doctrinaliter suas opiniones, quas die 1 Februarii 1860 exposuerant, fuisse reprobatas, sed tantum disciplinaliter.

Eminentissime Princeps, Præsules Illustrissimi, Reverendissimi.

In consessu Episcoporum Belgii hesterno die habito, placuit Vobis communicare nobiscum epistolam, quam die 3 Junii ad Eminentissimum Cardinalem Archiepiscopum

Mechliniensem dederat Eminentissimus Cardinalis Patrizi. Ibi aliquot e venerabili vestro cœtu Episcopi nobis manifestarunt, se quidem in ea versari sententia, ut putent, ex illa epistola, attentis decretis S. Sedis circa scripta D. Ubaghs, constare nostram de evolutione humanæ rationis opinionem a S. Sede doctrinaliter fuisse damnatam. Ipsi nos tum hac de re a Venerabili vestro cœtu interrogati, respondimus : Velle nos lubentissime nos abstinere ab illa opinione sive ore sive scripto docenda ; attamen non esse nobis hactenus plenissime persuasum prædictam opinionem fuisse a S. Sede doctrinaliter damnatam, quum hæc damnatio nobis videretur confici non posse neque ex decretis S. Sedis, neque ex rationibus, quas hanc in rem nonnulli e Venerabili Vestro cœtu attulerunt.

Grato animo hic recordamur quod, postquam nos dicentes benigne audissetis, uno ore de nobis testati estis omnes, Eminentissime Princeps, Præsules Illustrissimi, Reverendissimi, certo vos scire nos ita esse animo comparatos, ut plene, perfecte absoluteque stare velimus omni S. Sedis decreto, eidemque, statim ac nobis innotuerit, nos submittere.

Itaque Venerabili Vestro cœtui placuit petere a nobis, ut opinionem nostram distincte exponeremus, a Vobis deinde judicio S. Sedis subjiciendam. Cui petitioni lubenti animo satisfacientes hæc declaramus.

Primo. Plenissime nobis esse persuasum, hominem post lapsum Adami posse per se, hoc est solis suæ naturæ viribus ipsi insitis, absque ulla revelationis supernaturalis et gratiæ subsidio, cognoscere atque demonstrare existentiam Dei et alias quasdam veritas metaphysicas externas. Sentimus, veritates illas externas ex principiis rationis et contemplatione rerum creatarum certissima deductione demonstrari posse. Videmur autem nobis per hanc declarationem rejicere omnia illa quæ in utroque decreto 23 Junii 1843 et 8 Augusti 1844 S. Congregationis Indicis a S. Sede in

scriptis D. Ubaghs fuere notata, una cum falso principio cui hæc innituntur.

Secundo. Plenissime nobis esse persuasum, hominem cujus quidem ratio sit sufficienter evoluta, posse ad earum veritatum, quas diximus, iis mediis, quæ diximus, cognitionem pervenire, etiamsi nulla earum veritatum illi ope cujusvis institutionis tradita fuerit. Consequitur ex hac declaratione nos pariter sentire, esse ad cognoscenda ea, quæ de Deo naturaliter sciri possunt, revelationem necessariam non absolute et physice, sed moraliter tantum.

Tertio. Declaramus nos subscribere sequentibus R. P. Perronii verbis, quæ professoribus philosophiæ commendavit Concilium provinciæ Rhemensis in civitate Ambianensi anno 1853 habitum et a Sede Apostolica approbatum. *Cum loquimur de facultate qua pollet humana ratio Deum cognoscendi ejusque existentiam demonstrandi, eam significamus satis exercitam atque evolutam, quod fit ope societatis atque adminiculorum, quæ in societate reperiuntur, quæque certe sibi comparare haud potest, qui extra cæterorum consortium enutritur et adolescit.*

Quarto. De protoparente nostro Adamo, quum non fuerit creatus in statu infantiæ, sed hominis quoad corpus et quoad animam perfecti, declaramus sentire nos, eum potuisse sine ulla institutione externa et sine ulla revelatione ad eum rationis usum pervenire, quo distinctam acquisivisset notionem existentiæ Dei et aliarum veritatum ordinis naturalis.

Pergratum nobis erit a Sede Apostolica edoceri, utrum ea, quæ hic a nobis sunt exposita, ab ipsa theologice fuerint damnata, ideoque a quovis catholico prorsus sint rejicienda.

J. Th. Beelen, SS. Pii IX Cubicul. ad hon.,
S. Script. et ling. Or. prof.
J.-B. Lefebve, theol. dogm. prof.

Leodii, 1 Augusti 1866.

Episcopi Professorum dubia Sanctissimo Patri iterum exposuerunt sequentibus litteris.

Beatissime Pater,

Summa intellectus et cordis submissione accepimus litteras et mandata Beatitudinis Vestræ circa difficultates doctrinæ in Universitate catholica Lovaniensi, maximasque agimus gratias Sanctitati Vestræ quod definitivum illud judicium edere dignata sit.

Quum ad nos pervenissent dictæ nomine Eminentissimi D. Cardinalis Patrizi signatæ die 2 Martii currentis anni, mox convenimus Mechliniam, ut collatis consiliis præceptorum Sedis Apostolicæ urgeremus executionem. Die 21 ejusdem mensis Martii litteras dedimus ad Rectorem Magnificum istius Universitatis et alteras ad viros ecclesiasticos in illa professores, hisce additas, quibus rescriptum Sedis Apostolicæ cum illis communicavimus, obedientiam promptam commendantes. Imo documentum filialis obedientiæ ad pedes Sanctitatis Vestræ deponendum, petivimus a Professoribus illis qui notatis doctrinis adhæserunt. Libenti animo hoc documentum nobis tradiderunt et illi et alii quoque ecclesiastici professores. Cl. G. Ubaghs, nobis hortantibus, statim cathedræ suæ renuntiavit, et jam otio usus operibus suis corrigendis dat operam.

Postea singuli in diœcesi sua professoribus seminarii decisiones S. Sedis tradidimus, eos hortantes ad sanctam submissionem. Non mediocri sane gaudio testamur, omnes seminariorum professores summa veneratione verissimoque mentis et cordis assensu desideriis nostris satisfecisse.

Sed quum ita exultaremus in Domino, tristis ad nos pervenit rumor de interpretatione nova decisionis Apostolicæ. Disciplinalis est, aiebant, non doctrinalis; docere non possumus, quæ sunt reprobata, sed corde servare licet ea, quæ publice docebamus; alii dicebant : singulares cl. viri

Ubaghs opiniones de vi nativa mentis humanæ improbatæ sunt, sed minime attinguntur ea, quæ professores Lovanienses quatuor exponebant in suis litteris die 1 Februarii 1860.

Qui rumor dum spargeretur, cl. doctor Lefebve unus e quatuor illis professoribus, ad Reverendissimum Episcopum Namurcensem scripsit, suam esse hanc interpretationem. Rector autem Universitatis, cl. Laforet, repetitis litteris ad eumdem Episcopum datis, dixit hanc explicationem cui adhærebat cl. Beelen, non esse suam, sed a se ut probabilem et licitam haberi. Reverendissimus Episcopus Namurcensis et alii duo Episcopi epistolam D. Lefebve miserunt ad S. Sedem.

Talis erat rerum status dum Leodium, ad hanc aliasque res tractandas convenimus die 30 Julii currentis anni.

In prima congregatione die illa 30 Julii Eminentissimus Cardinalis Archiepiscopus litteras Eminentissimi Cardinalis Patrizi diei 3 junii prælegit, quibus declaratum vidimus, necesse esse, nos convenire de hac re agere et efficere, ut professores notatis opinionibus jam adhærentes resolutioni Sanctæ Sedis plene, perfecte absoluteque se submittant.

Mox advocavimus in cœtum nostrum duos professores supracitatos, qui mentem suam aperirent. Die sequenti adfuerunt, et ad longum sensa sua exposuerunt, præsertim dicentes se toto corde amplecti omnes S. Sedis decisiones, sed ex litteris an. 1864, et 3 Junii ejusdem anni sibi non liquere expositionem doctrinalem a quatuor professoribus factam anno 1860 attingi. Nos autem judicamus in hoc solo puncto totam hodiedum quæstionem versari. Ipsi vero nobis petentibus sequenti die adjectum documentum exibuerunt.

Igitur ad pedes Sanctitatis Vestræ provoluti supplicamus, ut in hisce rerum adjunctis dignetur Sanctitas Vestra declarare, an dicta Expositio an. 1860 reipsa sit reprobata necne in declarationibus supradictis.

Benedictionem Apostolicam Nobis et fidelibus curæ nostræ commissis enixe efflagitamus.

Sanctitatis Vestræ,

Humillimi obedientissimi et devotissimi famuli.

† Engelbertus Card. Arch. Mechl.
† Gaspar Jos. Ep. Tornacen.
† Theodorus Episc. Leodien.
† J.-J. Episcop. Brugen.
† Henric. Episcop. Gandaven.
† Vict. Aug. Ep. Namurcen.

Leodii, 1 Augusti 1866.

Post hæc Eminentissimus Card. Patrizi nomine Sanctissimi Domini ita rescripsit.

Eminentissime ac Reverendissime Domine Observandissime.

In litteris ab Eminentia Tua tuisque suffraganeis Episcopis die 1 hujus mensis Augusti ad Sanctissimum Dominum nostrum Pium PP. IX datis judicium petitur ab Apostolica Sede super dubiis quibusdam excitatis a J.-Th. Beelen et J.-B. Lefebve in catholica Lovaniensi Universitate professoribus circa responsiones sacrarum Congregationum S. Officii et Indicis tum anno 1864, tum hoc anno 1866 Summi Pontificis auctoritate sancitas. At non ea sunt ista dubia, quæ novam rei jam definitæ interpretationem ac declarationem requirant : iis enim penitus diluendis per ipsas Sacrarum Congregationum responsiones fit abunde satis. Imo non sine admiratione auditum est, hujusmodi dubitationes fuisse propositas. Omnia profecto ad quæstionem Lovanii agitatam spectantia, ideoque etiam doctrinæ expositio a quatuor Lovaniensibus professoribus die 1 Februarii anno 1860 subscripta ad examen fuerunt revocata et præ oculis habita, dum per memoratas respon-

siones quæstio definiretur. Porro viri catholici, multo vero magis ecclesiastici id muneris habent ut decretis S. Sedis plene, perfecte absoluteque se subjiciant, e medio sublatis contentionibus, quæ sinceritati assensus officerent.

Hæc sunt, quæ nomine Sanctissimi Patris a me significanda erant Eminentiæ Tuæ, ut ea cum Episcopis Suffraganeis communicare velis, et una cum iis prædictos Professores, aliosque idem sentientes moneas in Domino et magis ac magis cohorteris ut sententiæ Apostolicæ Sedis ex animo, sicut eos decet, acquiescant.

Interim Eminentiæ Tuæ manus humillime deosculor.

Eminentiæ Tuæ

Humill. devotiss. servus tuus.

C. Card. PATRIZI.

Romæ, die 30 Augusti 1866.

D. Cardinali Archiepiscopo Mechliniensi.

Itaque Episcopi Mechliniæ congregati ad Rectorem Magnificum et Professores ecclesiasticos litteras dederunt, quibus prædictam responsionem notitiæ eorum traderent, atque ad subscribendum filialis obedientiæ documentum eos adigerent, quæ litteræ sunt sequentes :

Magnifice Domine Rector, Professores clarissimi ecclesiastici Almæ Universitatis Catholicæ Lovaniensis.

Mense martio currentis anni ad vos misimus litteras Eminentissimi Card. Patrizi circa difficultates doctrinales Lovanii motas, et petivimus documentum filialis obedientiæ decretis S. Sedis Apostolicæ. Accepimus sinceras declarationes, quas ea de re ad nos misistis, sed mox rumor sparsus est, sensum et vim responsionum Romanarum a quibusdam professoribus non intelligi ut par esset, et reipsa clarissimi Domini Professores Beelen et Lefebve hunc rumorem veritate niti nobis declararunt, suumque votum ulterioris explicationis a S. Sede obtinendæ nobis manifestarunt, dicentes,

expositionem doctrinæ suæ factam die 1 Februarii 1860 non esse reprobatam. Nos autem puritatem doctrinæ simul et animorum tranquillitatem cordi habentes denuo ausi fuimus ad Sanctissimum Dominum supplices accedere, humillime rogantes per litteras diei 1 Augusti ut dignaretur dubia exorta novo lumine dissipare. Pater Optimus benigne vota nostra excipiens ad nos mitti mandavit litteras quarum transumptum hic juxta mandatum Apostolicum inserimus.

Porro ex aliis litteris ejusdem Eminentissimi Cardinalis liquet, præfatam expositionem doctrinæ Februarii 1860 comprehendi in resolutione utriusque Congregationis S. Officii et Indicis die 2 Martii hujus anni edita.

Hæ decisiones adeo claræ et luculentæ sunt, ut causa tamquam definitive decisa habenda sit. Scimus autem firmissimam Sanctissimi Domini voluntatem esse, ut erroribus sublatis omnes idem sentiant. Itaque ut in perpetuum omnes dissensiones extinctæ permaneant, et in quæstione diu agitata jamque definita nihil optandum expectandumque supersit, mittimus formulam litterarum subscribendam ab omnibus, qui vel doctrinas reprobatas tradiderunt, vel iisdem aliquo modo adhæserunt.

Has litteras quamprimum recipere gratissimum erit, ut quantocius in manibus Sanctissimi Domini deponantur, et cordi ejus hisce temporibus tam dire vexato levamen adferant.

Quæcumque bona, quæcumque salutaria vobis a Deo, omnis boni auctore precamur.

Mechliniæ, 17 Dec. 1866.

Rector autem et Professores, ad quos Episcoporum præscriptio spectabat, documentum quod sequitur filiali obedientia subscripserunt atque tradiderunt.

Eminentissime Princeps, Illustrissimi ac Reverendissimi Antistites.

Obsequens mandatis Vestris hocce documentum filialis obedientiæ, vobis exhibere festino, humillime rogans ut per manus vestras ad pedes Sanctissimi Domini Pii PP. IX deponatur.

Decisionibus S. Sedis Apostolicæ diei 2 Martii et 30 Augusti hujus anni plene, perfecte, absoluteque me subjicio, et ex animo acquiesco. Ideoque ex corde reprobo et rejicio quamcumque doctrinam oppositam, nominatim expositionem doctrinæ a quatuor professoribus subscriptam et die 1 Februarii anno 1860 ad Eminentissimum Cardinalem Præfectum S. Congregationis Indicis transmissam, aliaque ad quæstionem Lovanii agitatam spectantia, quæ Sedes Apostolica reprobavit.

Profunda veneratione et omnimoda subjectione permaneo.

Eminentissime Princeps, Illustrissimi ac Reverendissimi Antistites,

Humillimus et obdientissimus famulus.

Lovanii..... Decem. 1866.

DE LA FORCE OBLIGATOIRE DU DIRECTOIRE DIOCÉSAIN (SUITE).[1]

DEUXIÈME SECTION.

L'UNIFORMITÉ, FIN DU DIRECTOIRE.

SOMMAIRE. XIII. Perplexités qui naissent de l'opinion négative. XIV. Impossibilité de l'appliquer dans les communautés. XV. Preuve de l'opinion affirmative tirée de la fin des directoires. Leur origine. Synodes des 5ᵉ, 6ᵉ, 7ᵉ siècles. XVI. Ordonnances bien précises du 13ᵉ et 14ᵉ siècle. XVII. Dès le Concile de Trente ils prendront la forme actuelle. XVIII. Le directoire est une loi. XIX. Réponses aux objections. XX. Qu'est-ce que l'épikie. XXI. La loi fondée sur des présomptions. XXII. Quand cesse la fin de la loi. XXIII. Il n'y a pas d'opposition avec la loi du Bréviaire. XXIV. Difficulté concernant l'office omis par un particulier. XXV, XXVI. Critique des arguments des deux parties. XXVII. Motif décisif, l'uniformité. XXVIII. Décret à ce sujet. XXIX. Notre sentiment, fût-il le moins probable, encore devrait-on le suivre. XXX. Résumé et conclusion.

XIII. Avant d'en venir au développement de la preuve positive sur laquelle nous prétendons appuyer l'opinion que nous défendons, achevons de battre en brèche l'opinion contraire, et réduisons-la à capituler.

Nous disons donc que la loi relative à la récitation de l'office divin, interprétée dans le sens de l'opinion négative, ne serait pas une loi. Au lieu d'être *in bonum communitatis,* elle n'aurait pour effet que de jeter les individus dans la plus grande des perplexités, et les communautés dans le trouble et la division.

(1) V. ci-dessus, p. 31.

En effet, d'après cette opinion, la loi imposerait deux obligations graves, et tout à fait contraires, presque en même temps ; c'est-à-dire que très-souvent il vous sera impossible de savoir laquelle de ces deux obligations opposées vous astreint. En sorte qu'il vous sera à peu près impossible de ne pas violer gravement la loi, et cela par le fait même de la loi. Expliquons-nous. Lorsque vous *croyez*, que vous *tenez pour certain*, qu'il y a une erreur dans le directoire, vous êtes OBLIGÉ DE SUIVRE LE DIRECTOIRE.

Au contraire lorsque vous *êtes certain* que cette erreur existe, vous êtes OBLIGÉ DE CORRIGER LE DIRECTOIRE Le point qui sépare ces deux obligations graves et en sens opposé, est donc la nuance qui sépare le *certum est* du *certum videtur*, la certitude objective de la certitude subjective. *Si certum est*, OBLIGATION GRAVE DE CORRIGER ; *si certum videtur*, DÉFENSE GRAVE DE CORRIGER. Or, nous le demandons, quel est celui qui osera prononcer qu'il est en deçà ou au-delà de la limite? Qui se fera fort de soutenir qu'il a dépassé les régions de la certitude subjective pour entrer dans le pays de la certitude objective? Et que peut-il sortir de là sinon une perplexité sans issue? Des deux côtés est un abîme. Eh bien, la loi qui placerait l'homme dans une telle alternative serait nécessairement nulle, comme produisant, non le bien, mais le mal. Ce serait une loi hétéroclite, unique dans son espèce et aussi monstrueuse que mauvaise. Une telle loi n'existe pas.

Nous entendons faire une observation. Celui, dira-t-on, qui se trompera, et qui amoindrira ou exagèrera de bonne foi le degré de certitude qui est en lui, ne pèchera pas, du moins gravement. Soit. Mais cette excuse ne justifierait pas la loi. La loi, étant telle qu'on la suppose, conduirait presque nécessairement à des actes qui la violeraient, au moins matériellement, et serait, par elle-même, selon le langage de l'école, inductive au mal ; et à ce titre elle doit être réprouvée, et condamnée sans merci. Il faut donc de toute néces-

sité abandonner l'opinion négative qui veut imposer l'obligation de corriger le directoire.

Une perplexité nouvelle naîtra encore de l'obligation qu'on veut imposer de corriger le directoire. Car cette obligation emporte naturellement celle de travailler à obtenir la certitude voulue. Or quand pourrez-vous vous rendre le témoignage d'avoir assez étudié, recherché, consulté, pour arriver à écarter les moindres doutes ? Et si vous êtes plus versé dans la science liturgique , ne contracterez-vous pas en outre l'obligation de faire des recherches spéciales, et de prévenir les confrères voisins de l'erreur commise par le directoire? Voilà, nous semble-t-il, assez de motifs d'inquiétudes pour nous prémunir contre l'interprétation qu'on veut donner à la loi du Bréviaire, dont on ferait une loi monstrueuse, tyrannique, impossible.

XIV. Nous avons ajouté qu'aux perplexités de l'individu viendraient se joindre les troubles et les dissensions des communautés : tous inconvénients qui disparaissent dans notre sentiment. Un vicaire, par exemple, qui s'est plus ou moins livré à l'étude des rubriques, découvre l'erreur de la cartabelle, et le lendemain matin en prévient son curé. Celui-ci, sans entrer dans l'examen de la difficulté, dira à son subordonné : « C'est bien, j'admets ce que vous avancez. Toutefois comme il n'est pas permis de s'écarter du directoire, qui est notre guide âne, nous nous y conformerons tous pour la messe. » Tout est fini d'un mot, et les choses se passent convenablement.

Admettez au contraire l'opinion que nous combattons, et voyez à quels embarras elle donne lieu. Le vicaire devra convaincre son curé, et non-seulement lui apporter, mais lui faire admettre les preuves certaines de son opinion. Il devra démontrer que ce n'est pas un *certum videtur*, mais un *certum est*, une certitude objective qui résulte de l'examen auquel il s'est livré de la question. Y parviendra-t-il?

Et si le curé refuse d'entrer dans cet examen, s'il n'en a pas le temps, ou s'il n'est pas entièrement convaincu, pourra-t-il, lui aussi, déclarer que la chose est certaine? Ne restera-t-il pas dans les termes du décret de Namur, et partant obligé de suivre ponctuellement son directoire? Qui maintenant devra céder? Et si l'un et l'autre s'obstinent chacun dans son sentiment? Et si ce jour-là même se présentent des offices solennels, à quel parti s'arrêter? Et s'il s'agit d'une collégiale ou d'une cathédrale?

Les inconvénients que nous signalons se reproduisent au même degré, si le supérieur même de la communauté entend faire corriger le directoire par ses subordonnés. Il ne faut qu'un seul membre de la communauté qui ne soit pas rassuré sur la certitude qu'il y a erreur, pour mettre en échec la rectification ordonnée. Celui-ci, dont la conviction n'a pas passé les limites du *certum videtur*, est tenu de suivre la cartabelle : *Standum Kalendario.* Or, comme il n'y a pas de droit contre le droit, le supérieur devra nécessairement céder, à moins qu'il ne veuille apporter le trouble dans son église, et détruire chez lui l'uniformité qu'il prétend amener dans tout le diocèse. Il sera, quoi qu'il fasse, obligé d'abandonner son opinion pour suivre le sentiment que nous défendons et qui est réellement le seul praticable.

XV. Actuellement venons aux preuves positives de l'opinion affirmative. Ces preuves nous les trouvons dans les caractères et la fin de la loi du directoire diocésain. C'est en effet une loi, dans toute la force du terme, une loi à l'obligation de laquelle nul ne peut se soustraire. Pour nous en convaincre, remontons, s'il se peut, à l'origine des Directoires diocésains, et voyons d'âge en âge ce qu'ont voulu et prescrit les évêques en les publiant.

Tel qu'il existe aujourd'hui, c'est-à-dire imprimé et transmis à chaque membre du clergé par les soins de l'ordinaire, le directoire annuel ne date guère que du Concile

de Trente. Avant cette époque en effet, les règles qui fixent la récitation de l'office et la célébration de la messe n'étaient pas encore nettement déterminées; la plupart des diocèses non-seulement possédaient leur bréviaire et leur missel particulier, mais suivaient encore, dans l'emploi qu'ils en faisaient, beaucoup d'usages locaux qui n'avaient rien de stable. Ajoutez à cela la difficulté, ou mieux l'impossibilité de faire passer à tout le clergé d'un diocèse, un nombre suffisant de copies de l'ordo annuel, l'imprimerie en caractères mobiles n'ayant été inventée que vers la fin du XVe siècle, et il sera facile de se convaincre que le Directoire annuel, en la manière dont il se publie aujourd'hui, est essentiellement moderne. Toutefois si la forme manque, le fond existait, et si loin que nous pouvons remonter dans la tradition, nous voyons les évêques prescrire à tout leur clergé la récitation uniforme de l'office.

D'abord c'est le concile de Vannes tenu en 465 qui statue[1] : « Rectum quoque duximus ut vel intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo, et sicut unam cum Trinitatis confessione fidem tenemus, unam et officiorum regulam teneamus, ne variata observatione in aliquo devotio nostra discrepare credatur. » Peu de temps après, en 507, le concile de Girone disait[2] : « De institutione missarum ut quomodo in metropolitana ecclesia fuerit, ita Dei nomine in omni Tarraconensi provincia, cum ipsius missæ ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur. » Le concile d'Epaune[3] est de la même année, et ordonne également : « Ad celebranda divina officia ordi-

(1) Ap. Labbe, *Concil.* edit. Coleti, tom v. colonn. 82.

(2) *Ibid.*, colonn. 701.

(3) *Ibid.*, colonn. 715. Epaune aujourd'hui *Yenne*, était une ville assez importante située sur le Rhône. Parmi les évêques qui souscrivirent les décrets de ce Concile, on remarque ceux de Vienne, Lyon, Grenoble, Besançon, Evreux, Gap, Orange, Albi, Nevers, etc.

nem quem metropolitani tenent, provinciales eorum observare debebunt. » C'est ce que répète en 563 le concile de Brague [1]. « Placuit omnibus communi consensu ut unus atque idem psallendi ordo in matutinis et vespertinis officiis teneatur, et non diversæ ac privatæ, neque monasteriorum consuetudines cum ecclesiastica regula sint permixtæ. Item placuit ut per solemnium dierum vigilias vel missas, omnes easdem et non diversas lectiones in ecclesia legant. » Le 4e concile de Tolède [2] en 633 : « Unus igitur ordo orandi atque psallendi nobis per omnem Hispaniam et Galliam conservetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus modus in matutinis vespertinisque officiis, nec diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui una fide continemur et regno. » De même le XIe concile de Tolède, en 675 [3] : « Placuit huic S. Concilio ut metropolitanæ sedis auctoritate coacti uniuscujusque provinciæ pontifices rectoresque ecclesiarum unum eumdemque in psallendo teneant modum quem in metropolitana sede cognoverint institutum ; nec in aliqua diversitate cujusque ordinis vel officii a metropolitana se patiantur disjungi. »

XVI. A mesure que nous avançons, ces prescriptions deviennent plus distinctes, et déjà au 13e siècle, nous trouvons le calendrier de la cathédrale imposé aux prêtres de tout le diocèse [4]. C'est d'abord le synode de Clermont, tenu en 1268 [5]. « Item cum membra capiti se debeant conformare, volumus ut quilibet parochialis sacerdos *kalendarium* et ordinarium habeant Claramontensis ecclesiæ, ut in festivis diebus et in officiis suis et aliis quibus poterunt, usum majoris ecclesiæ

(1) *Ibid.*, tom. VI, colonn. 520. (2) *Ibid.*, colonn. 1450.
(3) *Ibid.*, tom. VII, colonn. 563.
(4) Nous omettons quelques citations qui ne renferment rien de spécial. V. le Concile de Rouen, en 1189, Labbe, *Concil.*, tom. XIV, colonn. 679 ; avec la nouvelle prescription de l'an 1235, *Ibid.*, colonn. 1365 ; le concile de Wigorn en 1240, *ibid.*, colonn. 1450. (5) *Ibid.*, tom. XIV, colonn. 393.

studeant observare. »Les statuts synodaux de l'évêque Jean publiés à Liége, en 1287, sont encore plus exprès[1] : « Districte præcipimus sub pœna excommunicationis, tam decanis ecclesiarum conventualium quam sacerdotibus et aliis civitatis et diœcesis Leodiensis, quod calendaria suarum ecclesiarum corrigant ad calendarium ejusdem ecclesiæ majoris Leodiensis, et ordinarium habeant et teneant majoris ecclesiæ Leodiensis, et se in divinis officiis celebrandis et faciendis, et in ordinario conforment dictæ majori ecclesiæ, tanquam membra suo capiti, suo modo et suo posse. Volumus tamen quod quælibet ecclesia festum cujuslibet sancti, cujus specialis in illa ecclesia solet haberi reverentia, observet prout hactenus consuevit. » Cette dernière exception fait disparaître tout doute, s'il en est, sur le sens qu'on doit attribuer au terme calendrier et ordinaire.

Nous citons pour mémoire le concile de Noyon tenu en 1344, par les évêques de la province de Reims, qui comprenait une grande partie de la Belgique[2], et celui de Salzbourg, de l'an 1386[3], pour passer aux statuts de l'évêque de Bâle, qui prescrit, en 1447, quelque chose d'assez semblable à notre cartabelle[4]. « Subjectis nobis clericis districte præcipimus ut canonicas horas reliquumque divinum officium diurnum pariter et nocturnum, juxta ordinationem Breviarii, quo in nostra cathedrali utimur ecclesia, per totum anni circulum, cantando et legendo rite perficiant, constitutiones nuper in concilio Basileensi editas imitando... Itaque ut clerus noster in divino cultu pariformiter ambulet, ordinamus quod deinceps in quolibet decanatu rurali, unus ad minus habeatur liber rubricæ Breviarii, apud dictam ecclesiam cathedralem usitati, ad quem omnes illius decanatus clerici recur-

(1) Ap. Hartzheim, *Concil. german.* tom. III, p. 698.
(2) Labbe, *Concil.*, tom. XV, colonn. 600. (3) *Ibid.*, colonn. 963.
(4) Hartzheim, *ibid.*, tom. V, p. 370.

sum habere possint, neque *licitum sit cuiquam ab illo deviare*, nisi quædam peculiaria festa peragerentur, in cathedrali aut aliis ecclesiis. Nam ad illorum observantiam reliquas non censemus aliter fore astrictas. » Voilà donc un livre contenant les rubriques du Bréviaire, et sans nul doute le calendrier du diocèse, déposé chez chaque doyen rural, afin que tous les curés du diocèse, si éloignés qu'ils soient de la cathédrale, puissent en connaître et en faire les offices, de telle sorte que tout le clergé *in divino cultu pariformiter ambulet.* N'est-ce pas un statut très-remarquable pour l'époque?

En 1492, l'évêque de Schwerin (Mecklembourg) portait l'ordonnance suivante[1] : « Cum incongruum sit membra a suo capite discrepare; idcirco præcipimus in virtute sanctæ obedientiæ omnibus et singulis nostrarum civitatis et diœcesis beneficiatis, aliisque qui ad dicendas horas canonicas ex ordine suscepto vel alia de causa sint obligati, ut in horis canonicis dicendis.... seriem, modum, *ordinationem*, vel *ordinarium* ecclesiæ nostræ Swerinensis uniformiter teneant et observent. » De même l'évêque de Ratisbonne décrétait, en 1512[2] : « Quia, ut accepimus, clerici diversi diversimodo in celebratione missarum ac horis canonicis aliisque divinis officiis, diversum tenent modum contra canonica statuta : volentes igitur huic morbo remedium ponere opportunum, districte præcipimus, ut ab omnibus et singulis clericis sæcularibus, psallendo et celebrando, idem modus et ordo in divinis officiis et horis canonicis observetur, ita quod unusquisque, in hoc, cathedrali ecclesiæ nostræ se totaliter conformet. »

XVII. Le Concile de Trente était à peine terminé, et le pape S. Pie V n'avait pas encore promulgué la bulle relative au Bréviaire romain (elle est de 1568), que déjà nous trouvons, dans le 1er Concile provincial de Milan, l'obligation imposée à tous les évêques de faire publier, dans leurs

(1) Hartzheim, *ibid.*, tom. v, pag. 644. (2) *Ibid.*, tom. vi, p. 94.

diocèses respectifs, une cartabelle, un directoire annuel. Ce concile est de l'an 1565[1]. « Divina officia ex ordine calendarii et Ecclesiæ instituto celebrentur, nec ea ratio sine justa causa mutetur. Quamobrem a magistro chori cathedralis ecclesiæ, vel alio, cujus id munus sit, *edatur singulis annis calendarium dierum festorum, quo singulorum dierum officii ratio præscribatur.* Omnes inferiores ecclesiæ, quæcumque illæ sint, divinorum officiorum rationem dirigant ad regulam calendarii cathedralis ecclesiæ, neque ab ea discedant. » S. Charles Borromée ne se contente pas de ce règlement, il revient sur le même sujet dans le 4e concile provincial, et trace aux évêques la marche à suivre pour que le directoire réponde à son but[2]. « Calendarium, quod et concilii provincialis primi decreto pro certa divini officii recitandi ratione quotannis edi oportet, si minus constat a quo confici edive debeat, Episcopus deligat constituatve qui hoc præstet, neque id cuiquam recusare liceat. Ita vero a quo debet ita tempore conficiatur, ut et mense saltem ante Nativitatem Domini, in lucem emissum sit. Ante vero quam prodeat, Episcopo tradatur, qui recognoscat, aut ab aliquibus, quos ejus rei peritos delegerit, recognosci jubeat. »

Nous avons aussi rencontré en Allemagne un synode qui prescrit la confection d'un directoire annuel, avant la bulle de S. Pie V relative au Bréviaire. Il est dû également à un Cardinal, l'évêque d'Augsbourg. Voici comment il s'exprime[3] : « Unum eumdemque modum et ritum in divinis officiis et horis canonicis persolvendis volumus observari, exceptis tantum festis quorumdam sanctorum specialibus, ita ut ecclesiæ inferiores ecclesiam nostram cathedralem, quæ aliarum mater et magistra est, sibi proponant ac sequantur. Unde

(1) Cfr. *Acta eccles. Mediolan*,, tom. I, pag. 27, edit. Lugd. 1683 (pag. 36, edit. Mediol. 1843). (2) *Ibid.*, p. 126 (p. 161, edit. 1843).

(3) *Anno 1567*. Hartzheim, *ibid.*, tom. VII, p. 163.

quotannis, præsertim ad initium anni, calendarium habere curent, quod nostræ cathedrali ecclesiæ in divino cultu ritum ostendat. »

Le Concile d'Avignon, tenu en 1594, porte de même[1] : « Divina officia ex ordine kalendarii et Ecclesiæ instituto celebrentur, nec ea ratio sine justa causa mutetur. Quamobrem a magistro chori edatur tabella, qua singulorum dierum officii ratio præscribatur. »

L'Archevêque de Prague était plus précis encore ; il exige l'observance ponctuelle de son directoire[2]. « Ut autem sacræ preces horar æ uniformi ratione ab omnibus persolvantur, calendarium Pragense, jussu nostro *quotannis* edendum, quo certa officii ratio singulis diebus præscribitur, ecclesiastici omnes penes se habeant *singulasque præscriptiones* in eo contentas, in officio divino persolvendo, diligenter attendant et *accurate observent.* » Le décret de l'évêque de Bruges parut un peu plus tard. Après avoir rappelé l'intention de l'Eglise, il ajoute[3] : « Mandamus omnibus et singulis nostris subditis.... ut deinceps tam privatim legendo quam in ecclesiis cantando, observent (titularibus aut aliquibus specialibus exceptis) *directorium ecclesiæ nostræ cathedralis,* quod eum in finem deinceps quotannis imprimi curabimus. Incipiet autem hæc obligatio in circumcisione Domini anni proximi futuri. »

XVIII. Il est impossible, en lisant ces textes, de ne pas être frappé, non-seulement de l'unanimité avec laquelle tous ces décrets prescrivent de suivre le directoire diocésain, mais encore de la similitude des termes qu'ils emploient pour exprimer le but qu'ils veulent atteindre. Tantôt c'est : *uniformi ratione officium persolvatur ; uniformi pede in divino cultu clerus ambulet ; ut idem modus et ordo in officiis divinis*

(1) Ap. Labbe, *Concil.*, tom. ultim. col. 1351.

(2) Hartzheim, *ibid.*, tom. VIII, p. 731, ann. 1605.

(3) Anno 1693. *Ibid.*, tom. X, p. 193.

servetur ; idem psallendi ordo teneatur. Là nous trouvons que *membra capiti se debent conformare ; incongruum est membra a suo capite discrepare ; ecclesiam cathedralem sequantur ; se conforment majori ecclesiæ tamquam membra suo capiti ; usum majoris ecclesiæ studeant observare.... etc.* Toujours et partout l'uniformité entre tous les membres du clergé d'un diocèse ; voilà le motif intrinsèque de la loi annuelle qu'on appelle *directoire.* Voilà, en d'autres termes, le but, la fin de la loi.

XIX. Et qu'on ne dise pas : Le directoire est un règlement, une direction, un conseil ; nullement une loi. Nulle part on ne voit que les évêques élèvent le directoire à la hauteur d'une loi ; ils se bornent à y mettre l'*imprimatur*, ou *l'imprimi potest.*

Nous avons plusieurs réponses à cette objection. *a*) D'ordinaire le directoire porte *de mandato Episcopi* à la première page, ce qui montre bien l'intention d'obliger. *b*) La fin du directoire, fin grave et importante, ne pourrait être atteinte, si les indications du directoire n'étaient que de simples conseils. Puisqu'on serait libre de les suivre ou de les rejeter, la plus petite raison, le moindre doute suffirait pour qu'on s'en écartât, et dès lors l'uniformité serait impossible. *c*) Une autre preuve se tire de la réponse de la Congrégation des Rites, *in* NAMURCEN. : *Standum kalendario;* il faut suivre la cartabelle, même quand il est à peu près certain qu'elle se trompe. Pourquoi? Sinon parce qu'elle est une loi, et que le législateur est en possession. Faites disparaître l'obligation générale qui naît du directoire, et le décret NAMURCEN. manque de base. *d*) Enfin les termes employés par les synodes que nous venons de rappeler accusent bien nettement une obligation. *Mandamus.... Præscriptiones accurate observent... In virtute sanctæ obedientiæ... Districte præcipimus sub pœna excommunicationis...* Ces expressions, selon l'enseignement des Théologiens, dénotent clairement une loi ; et si tous les évêques n'usent pas expressément du même

langage, ils ont tous au même degré la volonté d'obliger.

Il n'y a donc pas de doute. Nous nous trouvons en présence d'une loi, d'une loi formelle, dont la fin est d'une grande importance, savoir l'uniformité dans la récitation de l'office, pour tout le clergé de chaque diocèse. Que cette loi oblige dans le cas ordinaire, personne à coup sûr ne le contestera. Mais obligera-t-elle également quand il y aura erreur, erreur certaine, incontestable? Nous devons ici entrer dans le domaine de la Théologie.

XX. Nous avons entendu soutenir la négative, pour l'un des quatre motifs suivants que nous allons étudier successivement : 1° Epikie. 2° Fausse présomption de la loi. 3° Cessation de la fin. 4° Collision avec une autre loi supérieure en autorité.

1° C'est bien à tort que l'on invoquerait ici l'épikie ou interprétation bénigne de la volonté du législateur. Pour que le bénéfice de l'épikie puisse être réclamé, il est nécessaire que la loi impose une obligation pénible, difficile. Laissons parler les théologiens de Salamanque[1] : « Ut autem detur locus Epikeiæ, et contra legis verba possit quis licite agere, non debet lex deficere tantum negative in illo casu particulari; sed debet deficere contrarie; quia nimirum, lex redditur damnosa et valde onerosa. » Or, dans le cas qui nous occupe, l'obligation n'est pas sensiblement adoucie, ou rendue plus onéreuse, que l'on suive le directoire, ou bien le Bréviaire. D'une et d'autre part, on est tenu de réciter tout l'office, et le premier quant à l'étendue, ne différera guère du second. Au surplus, la différence fût-elle notable, il ne sera jamais vrai de dire que la loi devient *damnosa et valde onerosa*. Il ne peut donc pas être ici question d'invoquer l'épikie.

XXI. 2° On n'est pas plus heureux en invoquant les principes théologiques d'une loi fondée sur une fausse présomp-

(1) *Tract. de Legibus*, cap. IV, punct. 4.

tion. Qu'est-ce en effet que la présomption? « Præsumptio generatim loquendo, *dit Reiffenstuel*[1], est rationabilis conjectura rei dubiæ, collecta ex argumentis et indiciis, quæ per rerum circumstantias frequenter eveniunt.... Itaque lex in præsumptione fundata dicitur ea, quæ, cum ipsa rerum veritas ob defectum probationum semper in judiciis cognosci non possit, ex ejusmodi argumentis atque indiciis, quidpiam præsumit seu factum esse censet... » Des exemples feront mieux comprendre la différence de ces lois avec celle du directoire. La loi qui requiert pour le mariage la présence du curé et de deux témoins, celle qui ordonne la publication des bans sont, dit Reuter[2], des lois fondées sur le péril commun. Les lois qui obligent un époux marié à rendre le devoir conjugal, qui défendent d'admettre la réclamation d'un religieux après cinq ans de profession, et autres semblables sont fondées sur des présomptions de fait. Elles sont basées sur des arguments et des indices qui *per rerum circumstantias frequenter eveniunt.*

Mais est-ce sur des conjectures raisonnables dans une chose douteuse que l'Evêque fonde les prescriptions du directoire? Evidemment non. C'est sur des règles certaines et bien étudiées des rubriques. Un liturgiste expérimenté y a apporté tous ses soins, son travail a été contrôlé par un autre prêtre également versé dans la matière, et ce n'est qu'après toutes ces précautions que le directoire a été promulgué. Sans doute il y a pu s'y glisser une erreur, mais cela n'affecte nullement le caractère de la loi, laquelle n'est pas basée sur des présomptions, mais sur des règles certaines et précises.

XXII. 3° *Cessation de la fin de la loi.* Ce point exige des explications un peu plus étendues. La fin du directoire est l'uniformité dans la récitation de l'office, pour tous les prê-

(1) *Jus canonic. univers.*, lib. 1, tit. 2, n. 162.

(2) *Theologia moralis*, part. 1, tract. 3, n. 155.

tres d'un diocèse. Cette fin peut-elle cesser pour un particulier, ou pour toute la communauté?

Les théologiens enseignent que si la loi devient seulement inutile, pour un membre de la communauté, la loi ne cesse pas pour cela [1]. Ainsi ce n'est pas parce que vous êtes capable de composer vous-même votre ordo, que vous êtes dispensé de suivre le Bref diocésain. Vous ne seriez autorisé à le laisser, que si la fin venait à cesser *contrarie*, ce qui ne peut jamais arriver.

Quant à la communauté, peut-on obtenir la fin de la loi sans la loi, c'est-à-dire, établir l'uniformité sans suivre le directoire?

Nous répondons que cela n'est pas possible. Deux ou trois prêtres, peut-être, de ceux qui se sont livrés à une étude spéciale et approfondie des rubriques, découvriront l'erreur; la presque unanimité suivra aveuglément le directoire. Plusieurs même auraient des doutes qu'ils s'empresseraient de les rejeter, parce qu'ils ne sont pas assez versés dans la science, et qu'il peut être survenu des décisions nouvelles qui ont dicté au rédacteur du Bref sa ligne de conduite. Ajoutez à cela que souvent une correction doit en amener une autre, et que bien peu de prêtres sont ou capables de faire ce travail, ou disposés à l'entreprendre. Il faut en effet d'abord bien posséder, et on ne les possède bien que par une grande pratique, les règles d'occurrence, de concurrence, de translation fixe ou annuelle; connaître les exceptions, et ne pas ignorer les nombreux décrets de la Congrégation des Rites qui y ont rapport. Il faut ensuite se croire obligé, ou avoir un grand désir de contrôler le travail des supérieurs, de refaire, pour une satisfaction légère, l'ordre de la cartabelle, de consulter de nombreux ouvrages, et de se donner beaucoup de mal, quand d'ailleurs la besogne,

(1) Salmant., *ibid.*, cap. IV, punct. 1.

par fois une besogne pressante ne manque pas. Il faut en outre se fier assez à sa sagacité, à son propre jugement, pour oser dire, en face d'un travail mûrement étudié, que l'erreur est palpable, flagrante, indiscutable. Or, nous le demandons, en combien de prêtres trouverez-vous cette science, ce talent, et cette disposition à reprendre l'œuvre des supérieurs? Dans bien peu assurément. Et cependant toutes ces conditions sont indispensables, pour que la fin de la loi cesse comme inutile.

Laisser donc à chacun la liberté de corriger le directoire, ou lui en faire une obligation, quand une erreur sera découverte, c'est certainement briser l'uniformité, fin de la loi. Conséquemment vous n'obtiendrez jamais la fin de la loi, sans la loi; jamais, la fin de la loi portée par le directoire ne pourra cesser.

Un fait tout récent vient confirmer ce que nous venons d'avancer. Il se trouvait, avons-nous dit, dans le directoire de cette année, au 3 février, une erreur qui a été l'objet d'un errata communiqué dans le mois de janvier. Quelques prêtres n'ont reçu cet errata que trop tard. Eh bien! qu'ont-ils fait? Nous tenons l'aveu de leur propre bouche. Tous ont suivi le directoire, et aucun d'eux n'y a soupçonné une erreur. Il y a mieux. Plusieurs avaient reçu l'errata, mais ne le rencontrant pas sous la main, au moment de réciter l'office, ils ont oublié de faire la correction et s'en sont tenus à la cartabelle.

XXIII. Nous sommes arrivés à l'examen du dernier argument, le seul qu'on puisse logiquement apporter ici, la collision entre deux lois qu'il est impossible de garder en même temps. Où la rubrique affirme, le directoire nie. Que faut-il suivre? Laquelle des deux lois doit avoir la préférence et l'emporter?

Remarquons d'abord que la collision qui existe entre les deux lois est indépendante de la volonté de l'Evêque. Si

l'Evêque portait, à dessein et en connaissance de cause, une loi opposée aux règles formelles du Bréviaire, indubitablement une telle loi serait nulle par défaut de pouvoir; et dans l'hypothèse, il n'y aurait pas collision entre une loi et une loi; mais il y aurait seulement la loi de la rubrique qui garderait toute sa force obligatoire malgré la tentative de l'Ordinaire. Ce n'est pas notre cas. Loin de vouloir combattre les rubriques et les réformer, l'Evêque n'a que l'intention de les appliquer et de les faire garder. C'est pourquoi sa loi peut être mise en regard de la loi du Bréviaire. L'erreur ne lui fait rien perdre de sa force ou de son autorité.

Remarquons ensuite que le directoire, n'étant que le développement et l'application de la rubrique, ces deux lois, la loi générale et la loi diocésaine, ont absolument la même fin, l'uniformité de la prière publique. De quoi se plaint le saint pape Pie V, dans sa bulle *Quod a Nobis?* De la multiplicité des Bréviaires, qui est un obstacle à l'uniformité de la prière[1]. « Quin etiam in provincias irrepserat paulatim illa prava consuetudo, ut... privatum sibi Breviarium conficerent, et illam communionem uni Deo, una et eadem formula preces et laudes adhibendi, dissimillimo inter se ac pene cujusque episcopatus proprio officio discreparent. Hinc illa tam multis in locis divini cultus perturbatio.... Hanc nimirum orandi varietatem gravissime ferens fel mem. Paulus PP. quartus, emendare constituerat. » C'est pour le même motif que Clément VIII apporta une réforme dans le Bréviaire[2]. « Cum in Ecclesia catholica a Christo Domino nostro sub uno capite ejus in terris vicario constituta, unio et earum rerum quæ ad Dei gloriam et debitum ecclesiasticarum personarum officium spectant, *conformatio semper conservanda sit*, tum præcipue illa communio uni Deo una et eadem formula preces adhibendi, quæ Breviario romano con-

(1) Cfr. *Enchirid. sacror. Rit.* p. 2. (2) *Ibid.*, p. 9.

tinetur perpetuo retinenda est, ut Deus, in Ecclesia per universum orbem diffusa, uno et eodem orandi et psallendi ordine a Christi fidelibus semper laudetur et invocetur. » Le but des souverains Pontifes, en publiant le Bréviaire romain, et promulguant les rubriques qui en dirigent la récitation, a donc été l'uniformité, autant que possible, de la prière publique, dans tout le monde chrétien. Tel est également le but du directoire, dans un cercle plus restreint.

Ces observations faites, il sera aisé de résoudre le problême proposé : laquelle, de la rubrique ou de la cartabelle doit l'emporter? Les deux lois ayant la même fin, il faut évidemment suivre de préférence la loi qui procure plus facilement, plus sûrement et plus complétement l'uniformité, et c'est sans contredit la loi la plus spéciale, c'est-à-dire la cartabelle.

XXIV. A l'appui de cette doctrine nous apporterons une décision importante de la Congrégation des Rites. Selon ce qui résulte de cette résolution, le principe d'uniformité est dominant et l'emporte sur toute autre considération. Le cas proposé à la S. Congrégation était celui-ci. Lorsqu'on a omis un office par inadvertance, faut-il le réciter un autre jour? Par exemple, le 6 décembre, je récite par erreur l'office de saint Ambroise qui est fixé au 7 : devrai-je, le lendemain, réciter l'office que j'ai omis de saint Nicolas, ou bien me conformant aux autres, celui de saint Ambroise, pour la seconde fois?

Ecartons tout de suite deux réponses, que des auteurs donnent comme décisives, mais qui, en réalité, sont des sophismes. Il faut, disent-ils, réciter de nouveau l'office de Saint Ambroise, *ne bis pecces*. Mais c'est justement ce qui est controversé. Nous voulons savoir s'il y a, ou non, faute à réciter l'office de saint Nicolas, le 7 décembre. Au demeurant, nous pourrions accorder cela des deux mains, et faire remarquer que cette double faute ne peut être que la double

non conformité dans l'office, et qu'ainsi on regarde, dans l'espèce, la raison de conformité comme dominante. Mais, ajoute-t-on, un cas n'est pas l'autre. D'un côté, il est question d'une erreur commise; de l'autre, d'une erreur à commettre. Soit, nous le voulons bien.

Mais quelle preuve prétend-on tirer de là contre nous, si nous prouvons que le même principe, la même règle doit servir à résoudre l'un et l'autre cas? Or c'est uniquement ce principe que nous voulons trouver dans le décret, c'est la raison de la décision que nous cherchons à pénétrer. Pourvu donc que nous parvenions à établir que la Congrégation des Rites n'a pu s'appuyer que sur la raison de conformité, que cette raison est dominante, nous serons en droit de conclure que notre difficulté doit être résolue de la même manière.

XXV. Actuellement, examinons les raisons que les théologiens ont apportées à l'appui du sentiment qu'ils patronnaient. « Duplex est sententia probabilis, *dit le P. Gury* [1]. Prima sententia probabilior negat. Ratio est, quia Ecclesia tunc solum præscribit officium transferri, quando est impedimentum propter dominicam vel officium majus : insuper adest obligatio se conformandi cum ritu communi Ecclesiæ. Secunda sententia affirmat, quia sicut licite transfertur officium de sancto ob impedimentum diei ad alium diem non impeditum, ita videtur rationabiliter transferri officium ob impedimentum morale, quale censetur error vel ignorantia, ne Sanctus, cujus est officium omissum, illo anno suo honore privetur. »

Dans ce peu de lignes on remarquera facilement deux ordres de preuves, les unes tirées des règles de translation, les autres d'ailleurs. Pour les premières, elles servent aux théologiens des deux camps. Les uns prétendent que les

(1) *Compend. theol. mor.*, edit. v, tom. 2, p. 30.

règles de la translation des offices ne peuvent pas s'étendre au cas posé, puisque ce cas n'est pas exprimé. Les autres soutiennent le contraire, se fondant sur l'analogie. Il n'y a donc rien à tirer de là pour la résolution, et il reste seulement d'une part ce motif, que Saint Nicolas a droit à son office, et d'autre part qu'il y a obligation de se conformer au reste du diocèse. Nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

XXVI. Les *Casus conscientiæ* de Benoît XIV s'occupent également de la difficulté, mais se prononcent nettement pour la négative, c'est-à-dire contre la récitation de l'office oublié. Toutefois ils n'ont pas aperçu la véritable raison de ce sentiment. « Ratio esse potest, *disent-ils*[1], quod ex mente Pii V singulis diebus habetur præceptum recitandi officium illius diei. » Cela est bien vrai pour les cas ordinaires, mais cette règle est-elle applicable à celui que nous examinons? Toute la question est là. Pour appuyer l'affirmative, le rédacteur apporte, à la suite de Lugo, Herincx et autres, des comparaisons tirées des préceptes d'entendre la messe, de jeûner, qui sont attachés au jour même, et il conclut ainsi : « Eodem autem modo præcipit tali die determinate recitari tale officium : quare, si per errorem alia die illud recitasti, nondum satisfecisti præcepto Ecclesiæ, quod nondum incœperat obligare. » Cet argument nous paraît d'une grande faiblesse. Il n'y a aucune similitude entre les deux lois. D'un côté, un office *différent* attaché à *chaque* jour de l'année, c'est-à-dire, la même obligation au fond tous les jours, avec une petite différence dans le détail. De l'autre, l'obligation attachée à *quelques* jours seulement, et obligation qui *ne varie pas*. En sorte que si en un jour du quatre-temps du carême, il y avait vigile, un seul jeûne suffit pour remplir l'obligation née du carême, de la vigile et des quatre-

(1) Anni 1773, cas. 3 *Decembr.*

temps à la fois. Il n'y a donc aucune parité entre ces deux lois, ni aucun argument solide à tirer des comparaisons que fait De Lugo.

XXVII. Le précepte de réciter l'office est une loi *sui generis*. Le Souverain Pontife ordonne de faire l'office de saint Nicolas : l'omettre volontairement et sans cause excusante serait un péché mortel, suivant Cavalieri et d'autres auteurs estimés. Cet office, il le place au 6 décembre, non cependant d'une manière irrévocable; car si l'office est empêché ce jour-là, vous devrez le réciter un autre jour. Double précepte donc en un seul. Double obligation : de réciter l'office de saint Nicolas ; de le dire à telle date. Mais de ces deux obligations celle du jour est accessoire, l'obligation de dire l'office du Saint est principale ; puisqu'il arrive très-fréquemment que l'office est changé de jour. Raisonnant d'après ces principes, et à en juger seulement par l'importance des préceptes, il faudrait conclure, dans le cas que nous examinons, qu'on doit, au 7, le lendemain, réciter l'office de saint Nicolas, ne *Sanctus suo honore privetur* ; parce que l'obligation de dire l'office l'emporte de beaucoup sur celle du jour. Néanmoins, la Congrégation des Rites décide le contraire. Pourquoi, sinon *quia adest obligatio se conformandi cum ritu communi Ecclesiæ*, ainsi que le dit le P. Gury ?

XXVIII. Voilà donc la raison dominante, décisive : *l'uniformité*. Elle est d'un tel poids dans la balance qu'elle annulle celle, très-grave cependant, tirée de l'obligation de réciter l'office.

Conséquemment, dans le cas d'erreur d'un directoire, vous trouvant dans l'alternative de briser l'uniformité, ou de manquer à la récitation d'un office ; vous devez prendre sans hésiter ce dernier parti. Il vaut mieux ne pas réciter l'office, quoique obligatoire, d'un Saint, que de vous séparer de la communauté, et violer l'uniformité, fin de la loi du

Bréviaire, fin du directoire[1]. Ajoutons encore une considération qui n'est pas dénuée de valeur. Dans le cas d'erreur d'un directoire, d'ordinaire, le Saint, dont on laisse l'office pour se conformer à la communauté, n'est pas privé de ses droits cette année-là, puisque le plus communément la faute consiste dans la violation des règles de translation. Il n'y a donc pas collision du directoire avec la partie la plus grave de l'obligation de l'office, mais avec la moins importante. Or, si le motif de conformité l'emporte déjà sur la première, à combien plus forte raison devra-t-elle réduire à néant la seconde. Voici maintenant le texte du décret de la Congrégation des Rites.

Utrum si in choro vel privatim omissum est, per oblivionem vel inadvertentiam, fieri officium duplex aut semiduplex alicujus sancti, eodem die quo debeat secundum rubricas : debeat illud fieri in aliquo alio die vel ejusdem mensis vel alterius sequentis non impedito officio novem lectionum.

R. *Negative.* 17 junii 1673 in *Dubium.*

XXIX. Un dernier mot avant de finir. Personne ne refusera, pensons-nous, une grande probabilité au sentiment que nous venons de défendre. Au moins, quelque prévenu que l'on soit, on ne s'obstinera pas à nier qu'il ait une certaine probabilité, si petite qu'on la suppose. Eh bien, réduit même à cette valeur exiguë, notre opinion serait pourtant encore la seule à suivre en pratique. Parce que le

(1) Cet argument pourrait être présenté sous une autre forme. De deux choses l'une. Ou la loi du bréviaire prescrivant la récitation de tel office cesse dans le cas d'erreur d'un particulier; et alors nous soutenons qu'elle doit *a fortiori* cesser dans le cas d'erreur du directoire pour tout un diocèse ; ou bien elle garde sa force et perd néanmoins ses droits devant d'autres considérations ; et alors nous prétendons, et nous croyons l'avoir démontré, que la raison d'uniformité, fin de la loi, est la seule considération qui fasse céder la loi dans un cas particulier.

supérieur est en possession, et qu'il n'est permis de s'écarter de la loi que lorsqu'on est certain, *tout à fait certain*, qu'il outrepasse son pouvoir. « In casu dubii utrinque, *dit Sanchez*[1], an res sit licita necne, est melior conditio superioris, utpote qui in possessione suæ potestatis præcipiendi subdito existit : qua spoliendus non est, nisi ubi constiterit eum limites suæ potestatis excedere, rem illicitam præcipiendo..... Deducitur, ut subditus teneatur obtemperare superiori, minime esse necessarium ut ipse subditus videat et intelligat esse bonum, et contentum intra limites auctoritatis superioris id quod jubetur, sed satis esse ut *ipse non sciat evidenter esse malum* et extra eos limites..... Imo hanc evidentiam talem petunt Rosella, Angelus, Sylvester, ut nulla ignorantia excusare posset exequendo superioris mandata, ut sit contra fidei articulos aut divina præcepta, aut generalem Ecclesiæ statum. Verum hoc non necessarium credo, sed quomodocumque evidens sit..... Opinans esse malum non habet evidentem ejus certitudinem ; cum de opinionis ratione sit, ut sit assensus non undequaque certus et evidens, sed cum formidine alterius partis. »

XXX. Il ne nous reste plus maintenant qu'à résumer ce qui a été développé dans ce travail.

Nous parlons d'un cas où l'erreur est certaine, incontestable, pas assez frappante toutefois, pour qu'on la découvre sans le moindre travail. Cette dernière erreur serait moralement impossible avec les précautions dont est entourée la rédaction du directoire. Dans cette hypothèse, disons-nous, il faut s'en tenir au directoire. Les décrets que l'on apporte pour l'opinion contraire parlent de toute autre chose. Mais pour notre sentiment, il y a, outre plusieurs décisions remarquables, le décret NAMURCEN., qui ordonne de suivre le directoire diocésain, et lorsqu'on doute, et lorsqu'on est

(1) *Oper moral. in Decalogum*, lib. VI, cap. 3, n. 3 et ss.

certain qu'il y a erreur. Après cela, remontant à l'origine du directoire, nous avons montré qu'il date des premiers siècles. Dès que l'office public a pris une forme régulière, le directoire diocésain a existé dans le but d'établir l'uniformité. Dès avant même le Concile de Trente, il était enjoint strictement à tous les prêtres de suivre à la lettre leur directoire, sans pouvoir s'en écarter, sinon pour célébrer des fêtes locales. Le directoire est donc une loi véritable, qui oblige, même dans les cas, où, par inadvertance, l'Evêque a prescrit la récitation d'un office, contrairement aux règles du Bréviaire. L'uniformité, fin de cette loi, fin des rubriques du Bréviaire, l'exige impérieurement. La Congrégation des Rites en a jugé ainsi, dans l'examen d'un doute qui a beaucoup de rapport à la question que nous traitons. En outre, comme nous l'avons montré au commencement du présent article, l'opinion contraire serait très-souvent impraticable, et ne serait propre qu'à fomenter des disputes et des contestations, elle ne peut que faire naître des anxiétés et jeter un prêtre timoré dans une perplexité dont il ne pourra sortir.

Le sentiment que nous avons défendu s'appuie donc sur de très-fortes raisons, il est de la plus haute probabilité. Du reste, fût-il moins probable que l'opinion opposée, encore devrait-on le suivre, parce que le supérieur est en possession, et que la fin de la loi réclame impérieusement cette soumission complète.

DÉCISION DE LA S. CONGRÉGATION DU CONCILE.

HONORAIRES DES MESSES FONDÉES.

Les Souverains Pontifes ont établi un principe quant à l'honoraire des messes : c'est qu'il doit être remis en entier à celui qui célèbre la messe. Dans une bulle, en date du 21 juin 1625, le Pape Urbain VIII s'exprime en ces termes : « Ac similiter omne damnabile lucrum ab Ecclesia removere volens, prohibet sacerdoti, qui missam suscepit celebrandam cum certa eleemosyna, ne eamdem missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, celebrandam committat[1]. »

La S. Congrégation du Concile eut à résoudre quelques doutes auxquels cette bulle donna lieu, et, entre autres, les deux suivants, que nous faisons suivre de la décision :

8° An hoc decretum habeat locum in beneficiis quæ conferuntur in titulum, id est, an Rector beneficii, qui potest per alium celebrare, teneatur sacerdoti celebranti dare stipendium ad rationem redditumm beneficii?

10° An sacerdotes, quibus aliquando offertur eleemosyna major solita pro celebratione missæ, debeant dare eamdem integram eleemosynam iis, quibus missas celebrandas committunt? An vero satis sit, ut dent celebrantibus eleemosynam consuetam?

Sacra Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, auctoritate sibi a S. D. N. attributa, ad singula dubia superius proposita ad hunc modum respondit, videlicet :

(1) *Constit.* Cum sæpe contingat, § 1, *Bullarium Romanum*. tom. IV, pag. 88.

Ad octavum, non habere locum, sed satis esse, ut Rector beneficii, qui potest missam per alium celebrare, tribuat sacerdoti celebranti eleemosynam congruam, secundum morem civitatis vel provinciæ, nisi in fundatione ipsius beneficii aliud cautum fuerit.

Ad decimum, debere absolute integram eleemosynam tribuere sacerdoti celebranti, nec ullam illius partem sibi retinere posse[1].

Malgré la clarté et la précision de ces décrets, quelques auteurs s'égarèrent au point de vouloir justifier l'abus proscrit par Urbain VIII, ce qui amena la condamnation de la proposition suivante, la 9e parmi celles condamnées par Alexandre VII, le 24 septembre 1665 :

Post decretum Urbani, potest sacerdos, cui missæ celebrandæ traduntur, per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta.

Plus tard Benoît XIV, dans sa constitution *Quanta cura*, rappela les prescriptions de ses prédécesseurs :

Execrabilem hujusmodi abusum alicubi sensim irrepentem detestantes Romani Pontifices prædecessores nostri, de consilio tum Congregationis S. R. E. Cardinalium Universalis Inquisitionis contra hæreticam pravitatem, tum Congregationis Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, decretum voluerunt, nimirum a quolibet sacerdote, stipendio, seu eleemosyna *majoris*[2] pretii pro celebratione missæ, a quocumque accepta, non posse alteri sacerdoti missam hujusmodi celebraturo stipendium, seu eleemosynam minoris pretii erogari, etsi eidem sacerdoti missam celebranti, et consentienti, se majoris pretii stipendium, seu eleemosynam accepisse indicasset[3].

De ces divers décrets, il résulte qu'en principe tout

(1) *Bullar. Rom.*, ibid., p. 90 et 91.

(2) L'édition de Malines de 1826 porte *minoris*. Il est évident que c'est une erreur. Nous lui avons donc préféré le texte publié par Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V° *Missæ sacrificium*, art. II, n. 16.

(3) § 3, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. 1, p. 115, edit. cit.

l'honoraire, donné pour une messe, doit retourner à celui qui la dit. Quelques exceptions cependant sont admises par les auteurs : nous aurons l'occasion d'y revenir bientôt. En conséquence nous les passons sous silence. Aujourd'hui nous nous contenterons d'examiner si les messes fondées rentrent dans les cas exceptés, ou si elles restent soumises au principe général.

Quelques auteurs, entre autres Gobat[1], Lacroix[2] et Pasqualigo[3], enseignent que les décrets pontificaux ne sont pas applicables aux messes fondées. Ces décrets, d'après eux, ne parlent que des messes manuelles; or les décrets de ce genre étant odieux doivent être restreints. En outre ces fondations doivent être assimilées à des chapellenies non collatives, pour le service desquelles on commissionne un prêtre séculier ou régulier; d'où il suit que l'honoraire est fixé, non en vue du saint sacrifice, mais comme salaire pour l'entretien d'un chapelain. « Ratio est, *dit Pasqualigo*, quia illud annuum stipendium non datur pro substentatione intuitu ministerii offerendi sacrificium, ut proinde sit præcise destinatum pro offerente; sed datur tanquam salarium pro manutenendo capellano. Et ideo acquiritur non titulo celebrationis, sed titulo officii capellaniæ. Ergo quando alteri committuntur missæ celebrandæ, non debet dari totum, quod acquiritur titulo capellaniæ, sed quod est congruum stipendium pro substentatione missas celebrantium. »

Viva[4] et S. Alphonse[5] embrassent et enseignent la même

(1) *De sacrificio missæ*, n. 572.

(2) *Theologia moralis*, lib. VI, part. II, n. 131.

(3) *De sacrificio novæ legis*, Quæst. 973.

(4) *Damnatæ theses*, etc., Prop. IX Alex. VII, n. 9, ubi : « Extenditur etiam ad sacerdotem, cui relinquitur pingue legatum annuum ad ejus vitam, cum onere certarum missarum; videtur enim decretum loqui solum de eleemosyna manuali. »

(5) *Theologia moralis*, lib. VI, n. 321.

doctrine. Quelques Evêques en ont fait la base de leurs statuts synodaux.

Nous croyons qu'il y a lieu de distinguer entre les diverses fondations. Les unes constituent un véritable benéfice ou chapellenie : v. g., le fondateur a fixé une somme globale, destinée à l'entretien d'un bénéficier ou chapelain chargé d'acquitter un certain nombre de messes par semaine, par mois, etc. Ou encore, le fondateur a eu en vue de favoriser le curé, recteur de l'église où la fondation existe ; il connaît le peu de ressources dont il peut disposer, et pour venir à son aide, il fixe un honoraire plus élevé pour les messes qu'il fonde. Outre les fondations de cette espèce, il en est d'autres, où le fondateur n'a eu d'autre but que d'assurer la célébration d'un certain nombre de messes, dont il a fixé l'honoraire, et il y a attaché un honoraire plus élevé que la taxe ordinaire, afin que, par la suite des temps, il n'y ait pas lieu de réduire le nombre des messes pour cause d'insuffisance de l'honoraire. Beaucoup de messes fondées dans notre pays appartiennent à cette catégorie.

Quant aux messes fondées de la première catégorie, elles rentrent dans les cas exceptés et ne sont pas soumises au principe général. Pour celles qui constituent un véritable bénéfice, cela ne peut faire de doute, la décision de la S. Congrégation du Concile, rappelée ci-dessus, ayant défini la chose. Un autre décret de la même Congrégation, en date du 15 Mars 1745, rapporté par S. Alphonse, a également décidé la question pour les chapellenies. « Die 15 martii 1745, *dit S. Alphonse*, confirmatum fuit a S. Congregatione Concilii per decretum, quod egomet observavi, ubi dictum fuit id licere, *modo pro capellania certi reditus sint annuatim constituti, et perpetuo capellano assignati ; secus vero, si hujusmodi capellano pro qualibet missa celebranda certa detur eleemosyna.* »

Enfin si le fondateur a eu en vue de subvenir à la pau-

vreté du recteur de l'église dans laquelle la fondation a été faite, nous rentrons dans l'exception communément admise par les auteurs[1]. Il suffit dans tous ces cas de donner au célébrant l'honoraire fixé par le tarif diocésain.

Il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit des messes de la seconde catégorie. Le motif qui a fait établir l'exception pour la première catégorie n'existe plus pour la seconde. Là on a eu pour but principal l'entretien du bénéficier ou du chapelain. On a fixé les fruits du bénéfice ou de la chapellenie de manière à pourvoir à la subsistance du bénéficier ou chapelain : ces fruits ne lui sont pas donnés pour la célébration de la messe seulement, mais pour qu'il puisse vivre honnêtement. Il en est tout autrement dans notre cas. Ici le fondateur n'a eu aucunement pour but de favoriser le célébrant : il a tout simplement voulu avoir un certain nombre de messes. On n'a aucun motif de faire une retenue sur l'honoraire : ces messes doivent être mises sur le même pied que les messes manuelles. Le motif, qui a fait porter les prohibitions des Souverains Pontifes, a la même valeur dans les deux cas. En effet, ce motif, c'est que le prêtre, qui charge son confrère de dire la messe, n'a aucun titre pour retenir une partie de l'honoraire. Or, quel titre pourrait-on invoquer dans notre cas? Aucun. Aussi la question n'a-t-elle jamais paru douteuse à Rome. Nous venons de voir le décret rapporté par S. Alphonse, où il est dit que si l'honoraire de chaque messe est fixé, le chapelain ne peut en retenir une partie, quand il ne célèbre pas lui-même. Le cas, dans nous nous occupons, ne rentre-t-il pas évidemment sous cette dernière restriction? Il faut donc dire ou que ces messes sont des messes manuelles,

(1) S. Alph., *loc. cit.*, n. 221, Excip. I; Gury, *Compendium theologiæ moralis,* tom. II, n. 371 ; Lacroix, *loc. cit.*, n. 133 ; Pasqualigo, *loc. cit*, Quæst. 976.

et tombent ainsi sous les décrets cités, ou que ces décrets s'étendent aussi aux messes de fondation de la seconde catégorie.

Ce n'est pas la seule décision, qui ait été autrefois rendue sur ce point. En voici trois de la fin du 17e siècle.

I. ROMANA. RETENTIONIS STIPENDII MISSARUM. Mandavit Comitissa Victoria Maria Muti celebrationem missarum binarum quotidie cum eleemosyna duorum juliorum pro qualibet, excludendo erectionem capellaniæ, seu beneficii, sed tantum celebrationem prædictam.

Petrus Paulus Vicecomes, qui aliquando servitio capellæ Pontificiæ adstrictus per se celebrare non potest, supplicat declarari :

An ipse possit dare substituto eleemosynam currentem, retento sibi eo quod superest?

Sacra Congregatio respondit : *Negative.* Die 7 maii 1672[1].

II. BONONIEN. CELEBRATIONIS MISSARUM. Alias pius testator ita disposuit : *Volo ut hæres meus vel quicumque, ad quem devenient bona mea, in perpetuum unam missam quotidianam in suffragium animæ meæ et parentum meorum, celebrare faciat.*

Nuper hujusmodi celebrationis onus suscepit Orator, qui se æquiparans capellanis semel in hebdomada a celebratione vacavit. Quærit.

1° An hoc ei licuerit? Et quatenus negative.

2° An pro supplendis dictis vacantiis satisfecerit, tradendo sacerdoti in alia regione celebranti, eleemosynam juxta morem illius regionis, retento sibi reliquo, in quo eleemosyna suæ patriæ illam excedit?

Sacra Congregatio censuit : *Negative ad utrumque.* Die 13 martii 1677[2].

III. ROMANA. ELEEMOSYNA MISSÆ. Quum Card. Corradus in testamento jussisset celebrari singulis annis missas 30 in ecclesia in honorem S. Gregorii Deo dicata a sacerdote eligendo a Rectore domus professæ Societatis Jesu, cui solvi mandaverat pro eleemo-

(1) Ap. Zamboni, *Collectio declarationum S. Congregationis Concilii*, V° *Missa*, § VIII, n. 10 ; Mgr Chaillot, *Du commerce des messes et des livres*, pag. 23.

(2) Ap. Chaillot, *ibid.*, p. 24.

syna scuta decem annua ex reditibus suæ hæreditatis, expensum fuit hoc dubium : an sacerdos sic electus a Patre Rectore possit dare alteri sacerdoti, ad hoc ut celebret dictas missas in præfata ecclesia S. Gregorii juxta eleemosynam consuetam, retento sibi eo, quod superest ?

Sacra Congregatio rescripsit : Negative. Die 17 julii 1688[1].

Il est évident que dans ces décrets il s'agit de messes fondées; il semblerait dès-lors que toute difficulté devait disparaître. C'est ainsi que Mgr Van Bommel l'avait jugé; car nous lisons dans ses statuts synodaux : « 3° In missis, quæ expressis verbis intuitu beneficii seu sustentationis parochi fundatæ sunt, coadjutor vel vicarius nihil ultra consuetum stipendium missæ privatæ vel cantatæ exigere potest. 4° In aliis autem missis fundatis, uti et in missis manualibus omnibus, tum votivis, tum de Requiem, cum vel sine cantu, totum stipendium debetur celebranti[2]. »

Tous les Evêques ne furent cependant pas convaincus de cette vérité. En 1868, un archevêque soumit le doute à la S. Congrégation du Concile, qui le résolut de nouveau dans notre sens. Le secrétaire, dans ses remarques, fit la même distinction que nous, et observa que toute la question se réduisait à savoir si les messes que nous avons rangées dans la seconde catégorie, doivent être considérées comme des messes manuelles, et il se prononce pour l'affirmative, « cum quivis titulus in illis deficeret a celebratione distinctus, cujus intuitu eleemosynarum dominium posset acquiri et in hoc repositam esse *manualitatis* rationem, cum unice eleemosyna tradatur titulo celebrationis[3]. » Il allégua ensuite le décret de 1745 cité par S. Alphonse. La S.

(1) Ap Zamboni, *ibid.*, n. 14. Mgr Chaillot lui donne la date du 22 février 1688, *ibid.*, p. 81. (2) *Statuta diœcesis Leodiensis*, n. 71, pag. 64.

(3) *Acta ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur in compendium opportune redacta et illustrata*, tom. IV, pag. 40.

Congrégation décida, le 18 juillet 1868, que tout l'honoraire devait être remis au célébrant. Voici la demande de l'Archevêque et la réponse de la S. Congrégation qui met fin à cette controverse.

ELEEMOSYNÆ MISSARUM.

Summaria precum. Archiepiscopus N. expostulavit a S. C. solutionem dubii, quod sic se habebat : « In archidiœcesi N. permultæ existunt fundationes missarum, pro quibus certa stipendia ordinario majora constituta sunt. Hæ missæ beneficio non inhærent, sed tum ab Ordinario, tum a fundatoribus vel provisoribus ecclesiarum, certis sacerdotibus persolvendæ assignantur. Haud raro evenit, ut ii, quibus hæ missæ modo prædicto assignatæ sunt, impediantur, quominus ipsi easdem persolvant, tum propter exequias habendas, tum propter stipendia manualia, quæ a fidelibus oblata, attentis circumstantiis peculiaribus, rejici non possunt vel alias ob causas legitime excusantes.

Quæritur utrum sacerdotes supranominati, si legitime impediti fuerint, quominus missas, modo supra exposito sibi assignatas ipsi celebrent, celebrationem harum missarum alteri sacerdoti sic tradere debeant, ut totum stipendium, fundatione constitutum, pro celebratione missarum solvendum sit; an potius sufficiat ordinarium, ita ut quæ supersunt a sacerdotibus, quibus hæ missæ assignatæ sint, tuta conscientia retinere possint?

Atque si in priorem partem, quæstio sit affirmanda, supplicare audeo, ut mihi gratiose concedatur facultas singulis sacerdotibus licentiam, quæ in quæstionis altera parte continetur, impertiendi, si eadem indigere videantur. »

Resp. S. Congregatio Concilii, expensis precibus in comitiis habitis die 18 julii 1868, respondit : *Juxta exposita, solvendum esse integrum stipendium; quoad expetitas facultates non expedire.*

ÉTUDE CANONIQUE SUR LES VICAIRES PAROISSIAUX.

SECONDE PARTIE.

CONSÉQUENCES PRATIQUES.

Pouvoir des vicaires par rapport aux diverses fonctions paroissiales.

Sommaire. — I. Entrée en matière. II. Deux points préliminaires. III. Division du sujet. § 1er *Pouvoir des vicaires par rapport aux fonctions pastorales.* I. Deux degrés des fonctions pastorales. II. Thèse générale. — 1° Fonctions pastorales au premier degré. I. Les vicaires, sans la permission de leur curé, peuvent-ils célébrer la messe paroissiale? II. Peuvent-ils prêcher? III. Peuvent-ils faire le catéchisme? IV. Peuvent-ils distribuer la communion pascale? V. Peuvent-ils faire la première communion? VI. Récapitulation.

I. Dans la première partie de cet article, nous avons esquissé les différents caractères qui marquent le pouvoir des vicaires : les caractères généraux d'abord qui l'assimilent à celui des curés ; les caractères particuliers ensuite, qui le placent vis-à-vis de celui-ci dans une situation d'infériorité et de dépendance. Nous avons spécialement fait ressortir ces derniers : nous l'avons vu, le pouvoir des vicaires, envisagé au point de vue des fonctions paroissiales, n'est que substitué, secondaire, délégué, subordonné, limité et révocable, tandis que celui des curés, considéré sous le même rapport, est titulaire, principal, ordinaire, supérieur, illimité et irrévocable. Nous avons posé les principes. Nous devons maintenant, pour être complet, en déduire les conséquences pratiques, en recherchant et en déterminant ce que peuvent les vicaires dans l'exercice des diverses fonctions du

ministère paroissial. Tel est l'objet de cette seconde partie.

Nous ne nous le dissimulons pas, la tâche que nous entreprenons nous apparaît de plus en plus difficile et délicate. Cependant nous voulons l'accomplir jusqu'au bout, parce que nous sommes convaincu qu'en définissant les attributions des vicaires, loin d'apporter la division parmi les membres du clergé paroissial, nous contribuerons à harmoniser leur zèle et à établir entr'eux l'unité d'action si nécessaire au bien des âmes. C'est là notre but. Du reste, tout ce que nous dirons, nous ne l'affirmerons pas sans preuve, mais nous l'appuierons sur les principes que nous avons posés, sur la doctrine des canonistes et sur la pratique des Congrégations Romaines. Les recherches, que nous avons faites, auront-elles répandu quelque lumière sur le sujet obscur et compliqué qui nous occupe? Nous le désirons; le lecteur appréciera.

II. Avant d'entrer en matière, il nous faut éclaircir deux points préliminaires.

D'abord la permission que les curés sont appelés à donner à l'exercice du ministère des vicaires, peut se présenter sous des formes diverses qu'il importe de préciser. Elle est 1° *expresse*, lorsqu'elle est accordée en termes positifs et formels, soit de vive voix, soit par écrit; par exemple, je vous permets ou je vous prie de chanter la messe. Quand elle résulte seulement du silence ou d'une présomption, elle est *tacite* ou *présumée*. Elle est 2° *actuelle*, ou simplement *virtuelle*, suivant qu'elle est accordée dans le moment même, ou qu'après avoir été actuelle elle est censée persévérer. Elle est 3° *générale*, *spécifique*, ou *particulière*, si elle est donnée pour toutes les fonctions, ou pour une espèce de fonctions, ou enfin pour une fonction particulière. Enfin 4° elle est *révocable* ou *irrévocable*, suivant qu'une fois donnée, elle est ou n'est pas susceptible de révocation.

D'un autre côté, les fonctions paroissiales que les vicaires sont appelés subsidiairement à remplir, ou bien 1° appartiennent de droit au curé et elles sont *pastorales*, ou bien sont communes aux curés et aux vicaires et nous les appelons *vicariales*.

III. Ces deux points établis, nous allons rechercher et autant que possible préciser, dans deux paragraphes distincts, ce que peuvent les vicaires au double point de vue des fonctions pastorales et vicariales.

§ Ier. Pouvoir des vicaires par rapport aux fonctions pastorales.

I. Le Concile de Trente résume en ces termes les fonctions qui incombent aux curés[1]. « Cum præcepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere, pro his sacrificium offerre, verbique divini prædicatione, sacramentorum administratione, ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere et in cætera *munia pastoralia* incumbere; quæ omnia nequaquam ab iis præstari et impleri possunt, qui gregi suo non invigilant neque assistunt, sed mercenariorum more deserunt : sacrosancta synodus eos admonet et hortatur, ut divinorum præceptorum memores, factique forma gregis in judicio et veritate pascant et regant. »

Or ces fonctions que les curés doivent remplir de droit divin, et que le Concile de Trente appelle *munia pastoralia*, sont pastorales à deux degrés différents, suivant l'obligation plus ou moins stricte qu'ils ont de s'en acquitter personnellement. Sans doute le ministère pastoral est personnel et le curé doit y travailler par lui-même dans la mesure de ses facultés. Mais ce devoir n'est pas également rigou-

(1) Sess. 23, cap. 1, *De reformatione*.

reux pour toutes les fonctions. Il en est qui, à cause de leur nature et de leur but, réclament particulièrement l'intervention personnelle du pasteur, et que, par conséquent, celui-ci est strictement tenu de remplir par lui-même, à moins qu'il n'ait un empêchement canonique, ou tout au moins une raison grave; par exemple, la messe paroissiale et la prédication : ce sont les fonctions pastorales au premier degré. Il en est d'autres qui produisent convenablement leurs effets, qu'elles soient faites par le curé ou par d'autres, comme l'administration des sacrements qui opèrent la grâce par leur propre vertu ; pour celles-ci, le curé est sans doute obligé de s'en acquitter par lui-même, mais pas d'une manière si rigoureuse; lorsqu'il a un motif raisonnable, ou même sans raison particulière lorsqu'il est assisté d'un ou de plusieurs vicaires, il peut s'en décharger sur d'autres, à condition toutefois d'en diriger et d'en surveiller l'exercice : ce sont les fonctions pastorales au second degré.

Mais si ces fonctions incombent au curé comme un devoir, nous concluons qu'elles lui appartiennent comme un droit. Car c'est un principe reçu que le droit suit le devoir et qu'il en a toute la portée et toute l'étendue. Puisque les fonctions pastorales à l'un comme à l'autre degré rentrent dans les attributions du curé, il pourra donc toujours et souvent même il devra se les réserver, pour autant qu'il sera capable de les remplir personnellement.

II. Quel sera le pouvoir des vicaires relativement à ces fonctions et à quelles conditions seront-ils admis à les exercer? Examinons. Tout ce que nous avons à dire se résume dans cette formule générale.

Bien que les vicaires ne puissent, sans une permission ordinairement expresse et toujours révocable de leur curé, faire les fonctions pastorales à aucun degré, cependant ils ont en général le droit de le remplacer dans l'exercice subsidiaire des mêmes fonctions.

Telle est notre thèse générale; pour la prouver avec méthode et précision, nous devons, à cause de son caractère complexe, la partager en trois propositions distinctes, qui détermineront le pouvoir des vicaires relativement aux fonctions pastorales au premier degré, aux fonctions pastorales au second degré, et enfin au remplacement du curé.

Nous disons donc : 1° *Les vicaires ne peuvent, sans une permission ordinairement expresse et toujours révocable de leur curé, remplir les fonctions pastorales au premier degré.*

Ces fonctions sont : la messe paroissiale, la prédication, le catéchisme, la communion pascale et la première communion. Nous allons l'établir en mettant ces diverses fonctions en rapport avec le pouvoir des vicaires.

I. Les vicaires peuvent-ils célébrer la messe paroissiale?

Tous ceux qui ont la charge d'âmes actuelle, qu'ils soient curés ou vicaires dans le sens strict et canonique du mot, qu'ils soient inamovibles ou amovibles, séculiers ou réguliers, sont tenus d'offrir la messe pour le peuple les dimanches et les jours de fête désignés dans le catalogue d'Urbain VIII, nonobstant toute coutume contraire et même la pénurie de leurs revenus. Cette doctrine, expressément formulée dans la bulle *Cum semper*[1] de Benoît IV, et en outre sanctionnée par plusieurs décisions des Congrégations Romaines, est aujourd'hui incontestée. En outre les curés doivent, autant que possible, dire cette messe dans l'église paroissiale, comme l'enseignent Barbosa[2] et Ferraris[3], en s'appuyant sur d'anciennes déclarations de la S. Congrégation du Concile : « parochus, *dit ce dernier*, diebus festis missam celebrare debet in propria ecclesia et non in alia, quacumque consuetudine in contrarium non obstante. »

(1) § 4, *Bullarium Bened. XIV*, Vol. II, pag. 307, edit. Mechlin.
(2) *De officio et potestate parochi*, part. 1, cap. II, n. 3.
(3) *Bibliotheca canonica*, V. *Parochus*, art. 3, n. 1.

Cependant cette messe ne doit pas être solennelle, il suffit qu'elle soit privée, à moins que les statuts diocésains n'exigeraient explicitement le contraire; car le droit commun se tait à cet égard et la Congrégation des Rites, le 27 février 1847, s'est formellement prononcée pour la suffisance de la messe privée. Le supérieur du Séminaire de Ruremonde lui avait exposé ce doute : 4° *Parochus hic et nunc aliquem substituit, qui die dominica cantat summum sacrum (quod hic posse censetur per consuetudinem) : an parochus privatim celebrans possit applicare pro suis, vel teneatur applicare facere pro populo summum sacrum?* Le rescrit de la Congrégation porte : *Ad 4, Posse, vel per se, vel per alium, quin requiratur missa solemnis ; atque ita rescribere rata est*[1].

Or la célébration de la messe pour le peuple est une charge rigoureusement personnelle du curé et par conséquent une fonction pastorale au premier degré. Pourquoi? Parce que c'est principalement en célébrant le saint sacrifice pour ses paroissiens, que le curé remplit l'office de médiateur entre Dieu et eux. En effet, comme les prêtres de la loi ancienne étaient établis dans le but d'offrir des holocaustes et de prier pour le peuple, de même, sous la loi nouvelle et d'après la discipline en vigueur dans l'Eglise, le curé dans sa paroisse « pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis[2], » afin que dans la sainte messe, comme un avocat d'office, il plaide auprès de Dieu les intérêts des âmes confiées à ses soins. Or ce rôle de médiateur est tellement attaché à sa personne qu'il doit le remplir par lui-même, et qu'il ne peut en général s'en décharger sur un autre prêtre. Beaucoup de théologiens l'enseignent avec J. Sanchez[3] et Pasqua-

(1) Gardellini, *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, n. 5079, Tom. IV, pag. 126, 3e édit.

(2) *Ad Hebræos*, v, 1.

(3) *Selecta de sacramentis*, disput. 47, n. 2.

ligo[1]; et la S. Congrégation du Concile l'a plusieurs fois déclaré, spécialement dans la cause Castri albi, *visitationis SS. liminum*, du 18 juillet 1789. Dans cette cause elle avait à résoudre ce doute : *An parochi dictarum ecclesiarum aliarumque collegiatarum diœcesis Castri albi teneantur per se ipsos applicare diebus festis missam pro populo, seu potius possint per beneficiatos vel alios sacerdotes prædicto oneri satisfacere in casu?* elle répondit : *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

Mais si l'obligation de dire la messe pour le peuple est si strictement personnelle aux curés, quelle raison doivent-ils avoir pour être autorisés à la confier à d'autres prêtres et spécialement à leurs vicaires? Ne peuvent-ils pas s'appuyer sur la coutume pour le faire? Nous trouvons cette double question traitée et résolue dans la cause Mechlinien., du 27 septembre 1847, dont voici une partie de l'exposé (per summaria precum). « Quamvis autem Cavalerius[2].... doceat necessarium non esse tam scrupulose hac in re parochos progredi, sed levi etiam de causa non infrequenter per alios supplere posse, nihilominus ex qualitate præcepti divini et gravitate apostolicæ præscriptionis illud sequitur, ut id oneris sine gravissima causa in alios rejici minime possit. Et sane S. C. in dicta *Fesulana*, ad dubia : I. *An parochi in dominicis aliisque festis diebus præsente cadavere possint celebrare missam pro defuncto et ad alium diem transferre missam pro populo applicandam in casu*, et quatenus negative, II. *An saltem applicationi missæ pro populo supplere possint per alium sacerdotem in casu;* in comitiis die 26 jan. 1771 rescripsit : *ad I et II negative.* Excipitur casus quo parochia præbendæ canonicali adnexa sit ; tum enim, ex dilucida Benedictinæ constitutionis dispo-

(1) *De sacrificio missæ*, tom. II, quæst. 855.

(2) *Opera liturgica*, tom. III, c. 8, ad decret. 15, n. 3.

sitione, parochus missam conventualem celebrare ipse debet, parochialem vero alteri demandare. In aliis casibus necessaria est venia S C., ut novissime in Sylvæ Ducis in Hollandia diei 11 martii 1843 proposita per summaria precum ; in ea sacer Ordo annuit quidem precibus Vicarii Apostolici expostulantis, ut parochi sacellanos subrogare possent, facultatem tamen cohibuit ad casus veræ necessitatis et dummodo fieret ex causa canonica. Neque vero fieri potest ut hujusmodi obligatio per contrariam tollatur observantiam. Ubi enim Benedictus XIV edixit, et pluries declaravit S. C., onus missæ pro populo esse personale, clarissime visus est Pontifex consuetudinem contrariam, secluso legitimo impedimento, reprobare, cum aperte mandavit ad illud parochos teneri, consuetudine etiam antiqua seu immemorabili non obstante : idque ex ea potissimum ratione, quia parochi munus in oblatione sacrificii est illud mediatoris, quod inhæret personæ et per alium exinde nequit impleri, et quia præsertim hæc oblatio a divino proficiscitur mandato, uti monet S. Tridentina Synodus, quod omnem prorsus contrariam respuit consuetudinem.... » Dans cette cause Mechlinien., dont nous venons de citer l'exposé d'après les *Analecta*[1], voici deux doutes qui étaient proposés : III. *An parochi ipsi SS. missæ sacrificium pro populo offerre debeant, si legitima causa non impediantur; an vero per alium, ex. gr. sacellanum aut presbyterum advenam huic officio satisfacere possint.* IV. *Quid censeri debeat de consuetudine, vi cujus parochus diebus dominicis et festis missam privatam pro pio aliquo benefactore applicet et nullo legitimo impedimento detentus onus celebrandi missam pro populo in alium transferat sacerdotem.* La S. Congrégation répondit : Ad III. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam, excepto casu veræ necessitatis, et concurrente causa*

(1) Série v, Col. 991.

canonica. Ad IV. *Consuetudinem, de qua agitur, non esse attendendam.*

Enfin quelle sera cette cause canonique qui permettra aux curés de se décharger sur leurs vicaires de l'obligation de dire la messe pour le peuple? Cette cause existera : *a*) si le curé, étant en même temps chanoine, doit dire la messe conventuelle ; *b*) s'il est absent légitimement, car la messe pour le peuple doit être célébrée dans l'église paroissiale ; *c*) si, à cause d'une indisposition sérieuse, il est dans l'impossibilité de dire la messe même privée, car cette messe étant suffisante pour satisfaire à son obligation, il doit, s'il le peut, la célébrer lui-même pour le peuple.

De ce que nous venons d'exposer, il est permis de conclure que la messe paroissiale ou pour le peuple est une fonction strictement réservée aux curés. Or les vicaires, n'ayant pas charge d'âmes en leur nom personnel, et n'étant pas médiateurs entre Dieu et les fidèles de la paroisse, de même qu'ils n'ont pas le devoir de célébrer la messe dont il s'agit, n'en ont pas non plus le droit. Avant que de s'en charger, ils doivent attendre qu'ils en aient reçu de leur curé l'autorisation expresse, et même particulière, lorsque l'empêchement supposé n'est pas permanent. Cette autorisation, en outre, est toujours susceptible d'être retirée, si l'empêchement vient à cesser ; et cela pour deux raisons : parce que les curés, en l'accordant, n'ont pas abdiqué leur droit d'accomplir par eux-mêmes les devoirs de leur charge pastorale, et ensuite parce qu'ils sont ordinaires et par conséquent maîtres du pouvoir qu'ils ont subsidiairement confié à leur délégué.

II. Les vicaires peuvent-ils prêcher?

La prédication est encore un devoir rigoureusement personnel des curés et une fonction pastorale au premier degré. Plusieurs textes du Concile de Trente l'établissent d'une manière péremptoire.

Nous lisons d'abord dans le second chapitre de la Vme session (*De reformatione*) le décret suivant qui concerne les curés : « Archipresbyteri quoque, plebani et quicumque parochiales vel alias curam animarum habentes ecclesias quocumque modo obtinent, per se, vel alios idoneos, si legitime impediti fuerint, diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas pro sua et earum capacitate, pascant salutaribus verbis, docendo quæ scire omnibus necessarium est ad salutem, annuntiando cum brevitate et facilitate sermonis vitia quæ eos declinare et virtutes quas sectari oporteat, ut pœnam æternam evadere et cælestem gloriam consequi valeant. » Quelques lignes plus loin, nous lisons encore : « Itaque ubi ab Episcopo moniti trium mensium spatio muneri suo defuerint, per censuras ecclesiasticas seu alias ad ipsius Episcopi arbitrium cogantur; ita ut etiam, si ei sic expedire visum fuerit, ex beneficiorum fructibus alteri, qui id præstet, honesta aliqua merces persolvatur, donec principalis ipse resipiscens officium suum impleat. » Le saint Concile renouvelle ce décret dans la XXIIme session au huitième chapitre, *De sacrificio missæ*, et ensuite dans la XXIVe session au chapitre quatrième, *De reformatione*, dans lequel il ordonne aux Evêques « ut.... per parochos, sive, iis impeditis, per alios ab Episcopo... deputandos... sacras scripturas legemque divinam annuntient. » Ces textes sont formels; ils prouvent d'abord que les curés sont tenus de prêcher autant que possible par eux-mêmes les dimanches et les fêtes; et ensuite que cette obligation est grave, au point que s'ils négligeaient de la remplir pendant trois mois de l'année, ils pourraient y être contraints par des censures ecclésiastiques.

Dans tous les pays où le Concile de Trente a été publié, les Evêques s'empressèrent de mettre à exécution, dans toutes les paroisses de leurs diocèses respectifs, ces divers décrets qui régissent la prédication pastorale; les statuts des

synodes de cette époque le montrent assez. Cette discipline salutaire s'introduisit particulièrement dans les paroisses de Rome par le zèle des Cardinaux-Vicaires. Pour connaître la pratique de la ville sainte, il nous suffira de lire un édit qui parut sous le pontificat de Benoît XIV et dont nous donnons la traduction d'après les *Analecta*[1]. « Edit pour les RR. Curés afin qu'ils fassent l'instruction au peuple *inter missarum solemnia*. Fr. Jean Antoine Guadagni, cardinal prêtre de la Sainte Eglise romaine du titre de S. Sylvestre aux Monts, Vicaire-général de N. S. P. le Pape. Tous ceux qui ont la cure des âmes étant obligés par précepte divin, que formule le saint Concile de Trente sess. 23, c. 1, *De reform.*, de paître les âmes confiées à leurs soins, non-seulement par l'administration des sacrements, mais encore par la prédication de la parole divine, *verbi divini prædicatione pascere :* le Concile ordonne en plusieurs endroits à tous les curés avec des expressions et des termes préceptifs, et nullement instructifs ni exhortatoires, puisqu'il emploie les mots *mandat et præcipit*, que par eux-mêmes ou par d'autres ministres capables, s'ils ont quelque empêchement légitime, ils doivent tous les dimanches et les autres fêtes solennelles, après l'évangile de la messe paroissiale (qu'ils doivent dire à heure commode, avec le signal préventif de la cloche distinct de celui que l'on donne pour les autres messes), instruire, avec brièveté et facilité de paroles, dans un style simple et intelligible, les fidèles sur les vertus qu'ils doivent pratiquer et les vices qu'ils doivent fuir, ou bien leur expliquer quelque passage de l'épître ou de l'évangile qu'on lit à la messe, ou leur expliquer quels sont et d'où proviennent les précieux et célestes effets du saint sacrifice de la messe, ou enfin, en laissant les questions inutiles, expliquer la loi divine en sorte que les auditeurs en soient pleinement instruits. Et

(1) Série II, Col. 2781 et 2782.

quoique ce précepte ne soit pas totalement négligé dans Rome, puisqu'au contraire plusieurs curés l'observent exactement, néanmoins N. S. P. le Pape ayant appris à n'en pas douter, que quelques-uns en partie et quelques autres totalement négligent l'accomplissement d'une obligation si rigoureuse pour eux ; — en conséquence et conformément à la dite disposition, il ordonne et commande expressément à tous les curés séculiers ou réguliers, perpétuels ou amovibles de cette ville de Rome, d'accomplir ponctuellement ce que prescrit le saint Concile de Trente sur cet objet spécial... etc. En outre les RR. Curés sont avertis qu'ils ne remplissent pas le dit précepte en faisant seulement la doctrine chrétienne les jours de fêtes, parce que le saint Concile distingue une obligation de l'autre, par la raison que la dite instruction est adressée aux adultes et que la doctrine l'est régulièrement aux enfants...... Et comme la parole du pasteur a une vertu spéciale, le saint Concile de Trente veut qu'on avertisse le peuple, *teneri unumquemque parochiæ suæ interesse, ubi commode fieri potest ad audiendum verbum Dei;* Sa Sainteté suivant également la disposition susdite, exhorte tous les fidèles à entendre l'instruction paroissiale, et pour les y exhorter davantage, elle confirme l'indulgence de cent jours accordée par Clément XI non-seulement pour le curé, mais aussi pour ceux qui assistent... Rome le 14 janvier 1743. » Il est à remarquer que cet édit ne fait aucunement mention des vicaires, bien qu'à cette époque ils existassent certainement dans les paroisses de Rome ; c'est que le Cardinal Vicaire, comme le Concile de Trente, faisait de la prédication paroissiale un devoir personnel des curés.

Les curés sont donc strictement obligés de prêcher par eux-mêmes, avant tout et autant qu'ils sont capables de le faire convenablement. Cela résulte non-seulement des prescriptions du droit, mais de la nature des choses. En effet les

curés ne sont-ils pas pasteurs des âmes? Ils doivent donc faire entendre leur propre voix à leur troupeau, pour le conduire aux sains paturages de la vertu et lui fournir la nourriture vivifiante de la parole de Dieu, *pascant salutaribus verbis.*

Mais si la prédication est une fonction pastorale au premier degré, quand les curés seront-ils admis à la confier à d'autres et spécialement à leurs vicaires? Nous répondons quand ils auront une raison canonique et un empêchement légitime : *si legitime impediti fuerint;* si donc ils sont absents ou sérieusement indisposés, ou simplement si les besoins de la paroisse le réclament, ils pourront avoir recours à des prédicateurs étrangers; et même, dans les paroisses populeuses, il leur sera permis, à cause de la multiplicité des fonctions et des fatigues inhérentes à leur exercice, non seulement de faire souvent appel au concours de leurs vicaires, mais de partager avec eux, même d'une manière égale, le ministère de la prédication.

Mais quelle conduite devront tenir les vicaires à cet égard? Comme il s'agit d'une fonction qui appartient aux curés et qu'ils doivent se réserver dans une certaine mesure, il est évident qu'ils ne peuvent, sans une permission expresse et toujours révocable des curés, s'ingérer de leur propre chef dans le ministère de la prédication. Sans doute ils ont reçu de leur Evêque le pouvoir de prêcher, mais ils ne sont admis à l'exercer que du consentement des pasteurs et pour leur venir en aide. Leur pouvoir n'est donc pas libre dans son exercice, il est subordonné à l'autorité des curés : c'est à ceux-ci qu'il appartient de déterminer à quels offices et sur quelles matières ils doivent prêcher, et, comme ils sont canoniquement responsables de leur prédication, de la diriger et même, s'il était nécessaire, de la surveiller. Les vicaires ne peuvent donc prêcher qu'avec l'autorisation expresse et sous la direction de leur curé.

Cependant les curés pourraient-ils empêcher leurs vicaires de prêcher? En droit strict et indirectement oui. Il est incontestable qu'ils ne peuvent ôter aux vicaires la faculté générale de prêcher qu'ils tiennent de l'Evêque, et qu'ils sont même tenus de consentir à son exercice ; car ils doivent respecter et suivre la volonté de leur supérieur légitimement et formellement exprimée. Cependant, à la rigueur, ils peuvent indirectement rendre le pouvoir des vicaires sans application dans leur paroisse. En effet, comme ils doivent prêcher par eux-mêmes, à moins d'un empêchement, s'ils sont capables, nous ne voyons pas comment on pourrait les empêcher de remplir un devoir personnel, en saisissant toutes les occasions de prêcher. «Jus habet parochus, *dit M. Bouix*[1], per se ipsum, si velit, prædicationis munus obire.» Il va même jusqu'à dire : «Unde non potest Episcopus alium deputare ad prædicandum in parochia, quando ipse parochus prædicationem hanc vult per se ipsum explere. » Barbosa[2], avant lui, avait enseigné la même doctrine en ces termes : « Ita ut nec ab episcopis in hoc impediri possint, sicut declaravit sacra Congregatio Concilii in hæc verba : si curatores animarum per se velint munus prædicationis obire, non debent impediri. » Cependant si, en droit strict, les curés peuvent se réserver le ministère de la prédication, à l'exclusion de leurs vicaires, nous ne craignons pas d'affirmer que, dans la plupart des cas, cela n'est pas expédient, et pour deux raisons. D'abord parce que les curés, tout en prêchant le plus souvent qu'ils peuvent, doivent sagement ménager leur parole, pour ne pas l'user par des efforts stériles et quelquefois importuns, et pour lui conserver l'influence et l'autorité qu'elle est appelée à exercer sur les paroissiens. Ensuite parce qu'il est de haute convenance, qu'ils emploient raisonnablement

(1) *De parocho*, pars v, c. 9, n. 4.

(2) *De officio parochi, cum additam. Giraldi*, parte I, cap 14, n. 5.

leurs vicaires dans le ministère des âmes, et qu'ils leur permettent par conséquent d'apprendre, en prêchant, à bien prêcher.

Ce que nous venons de dire regarde la prédication des vicaires dans l'église paroissiale. Pourraient-ils, sans la permission de leur curé, faire une allocution à une distribution de prix ou de vêtements? Trois cas peuvent se présenter. Si d'abord le curé est présent, c'est à lui qu'il appartient de prendre la parole, et ce ne serait que sur son invitation que le vicaire pourrait remplir ce rôle et se substituer à lui. Si le curé est absent; le vicaire doit s'enquérir des motifs de cette absence. Lorsque le curé est absent, malgré lui, pour des raisons étrangères à l'établissement, comme le vicaire le représente dans cette occasion, nous pensons qu'il pourrait présumer son consentement et prendre la parole en son nom et à sa place. Lorsqu'au contraire le curé est absent pour des motifs qui ont rapport à l'établissement, il n'appartient pas au vicaire de se rendre à une pareille solennité et encore moins d'y prendre la parole sans la permission expresse de son curé. Parler dans ces solennités est en général exercer une fonction qui rentre dans les attributions pastorales : c'est au pasteur de juger s'il est ou n'est pas à propos de s'y rendre et d'y faire une allocution. Le pouvoir qu'ont les vicaires de prêcher est partout, et sous quelque forme qu'il se produise, soumis à la direction du curé, parce qu'il lui est subordonné.

Du moins ont-ils besoin de cette permission pour prêcher à l'étranger? Oui, mais indirectement. Ce n'est pas au curé des vicaires qu'il appartient alors d'autoriser leur prédication, mais à celui de la paroisse dans laquelle ils sont invités à annoncer la parole de Dieu. Cependant, comme leur présence pourrait être nécessaire dans leur propre paroisse, et leur ministère requis pour certaines fonctions, ils sont tenus, pour pouvoir se déplacer légitimement, de

solliciter et d'obtenir le consentement de leur propre curé. Du reste, quand leur présence ne sera pas réclamée, les curés, au lieu de mettre obstacle à leur zèle, feront bien de l'encourager, surtout lorsqu'ils leur reconnaîtront des dispositions pour la prédication.

III. Les vicaires peuvent-ils faire le catéchisme?

Nous assimilons le catéchisme à la prédication. Ce sont deux fonctions du même genre, qui ont le même objet et qui ne diffèrent que par la forme : l'une et l'autre ont pour but l'enseignement de la doctrine chrétienne; mais tandis que l'une le présente d'une manière discursive, soutenue et générale, l'autre l'explique par manière de conversation, sous forme d'interrogations et en s'adressant directement aux personnes en particulier. Aussi rangeons-nous le catéchisme, aussi bien que la prédication, parmi les fonctions pastorales au premier degré : c'est, en effet, en distribuant à ses ouailles en particulier la nourriture pleine de force et de vie de la doctrine chrétienne, et en rompant à chacune d'elles le pain salutaire de la parole de Dieu, que les curés remplissent véritablement à leur égard l'office de pasteur. Le catéchisme, comme la prédication, est pour eux un devoir rigoureusement personnel.

Le Concile de Trente après avoir prescrit aux Evêques de prêcher dans les églises paroissiales « per parochos, sive, iis impeditis, per alios.., » dans le même chapitre[1] et immédiatement après, porte le décret suivant relativement au catéchisme : « Iidem etiam saltem dominicis et aliis festis diebus pueros in singulis parochiis fidei rudimenta et obedientiam erga Deum et parentes diligenter ab iis, ad quos spectabit, doceri curabunt, et si opus sit, etiam per censuras ecclesiasticas compellent : non obstantibus privilegiis et consuetudinibus. » Dans ce texte le Concile ne nomme pas, il est

(1) Sess. XXIV, cap. IV, *de reformatione*.

vrai, les curés expressément ; mais ce sont eux surtout qu'il en a vue, quand il dit : *ab iis ad quos spectabit*. En effet, pour bien saisir la portée de ces derniers mots, il faut les mettre en rapport avec ce qui est dit quelques lignes auparavant à propos de la prédication : *per parochos, vel, iis impeditis, per alios*...; et ce rapport est fondé non-seulement sur la logique et la corrélation des phrases, mais encore sur l'intention des Pères du Concile, puisqu'ils envisagent le catéchisme comme un mode particulier de prédication.

Ce décret est interprété dans ce sens et appliqué spécialement aux curés par *l'édit sur la doctrine chrétienne, les catéchismes et les congrégations*, que Benoît XIV fit publier le 14 mars 1742 pour les paroisses de Rome. Voici quelques-unes de ses dispositions. « 1. N. S. P. le Pape rappelle aux curés l'obligation grave qu'ils ont d'apprendre au peuple confié à leurs soins ce qu'il doit croire pour arriver au salut éternel ; ils devront en rendre au Seigneur un compte très-rigoureux. C'est pourquoi Sa Sainteté leur ordonne de mettre la plus grande diligence à enseigner la doctrine chrétienne à l'heure ordinaire dans leur propre église aux petits enfants et aux petites filles ; ils se rappelleront que le Concile de Trente, sess. 24, chap. 4, *de reformat.*, leur impose cette obligation et menace des censures ecclésiastiques ceux qui négligeraient d'accomplir ce devoir. — 2. Et comme dans le passage cité, le Concile de Trente ordonne que l'on enseigne la doctrine chrétienne *au moins les dimanches et les autres jours de fête*, Sa Sainteté défend de donner vacances aux écoles de la doctrine chrétienne aux dimanches d'octobre ou à aucun autre de l'année. Elle permet seulement qu'à Pâques, à la Pentecôte, et quand le saint jour de Noël tombe le dimanche, on se contente de faire la doctrine chrétienne à la troisième fête. Les curés, qui laisseront passer un dimanche sans expliquer la doctrine chrétienne, devront payer un écu d'amende à l'archiconfrérie de la doctrine. Lorsque

quelque fonction ecclésiastique ne leur permettra pas de la faire dans leur propre église, ils devront recourir à Nous ou à Mgr le président de l'archiconfrérie de la doctrine chrétienne pour avoir la dispense nécessaire. — 3. Les curés feront en sorte que les adultes soient pleinement instruits de tout ce qu'il faut croire et faire pour obtenir le salut éternel; qu'ils leur fassent pour cela le catéchisme dans le temps et la méthode qu'ils regarderont comme les plus utiles et les plus opportuns. Ils pourront dans ce but se faire aider par les clercs et les autres ecclésiastiques de la paroisse et surtout par les confrères de l'archiconfrérie de la doctrine chrétienne[1]. »

Beaucoup de Synodes, et en particulier celui de Cambrai de 1631[2], appliquent également aux curés le décret du Concile de Trente, relativement au catéchisme. S'adressant à ceux-ci, il dit : « Meminerint quoque iidem (parochi et alii, ad quos spectat, mandati prætacti concilii ut dominicis et aliis festivis diebus, pueros fidei rudimenta et obedientiam erga Deum et parentes diligenter *doceant seu doceri curent;* et negligentes, etiam per censuras, suo muneri satisfacere cogantur. » Enfin la S. Congrégation du Concile place la prédication et le catéchisme au même rang parmi les obligations personnelles des curés. Dans la cause NULLIUS ORBETELLI, du 28 avril 1736, ce doute lui était proposé : « An prior archipresbyter collegiatæ ecclesiæ S. Mariæ Orbetelli teneatur prædicare et explicare catechismum per se ipsum omnibus diebus festis; seu potius teneantur quatuor canonici coadjutores hebdomadis quibus ipsi curam animarum exercent in casu? » Le S. tribunal donna la solution suivante : « affirmative quoad primam partem, negative quoad secundam. »

(1) *Analecta juris pontificii*, Série III, col. 993.

(2) *Statuta synodalia ecclesiæ Cameracensis*, part. II, Tit. 2, cap. 2, pag. 269.

Mais si le catéchisme est au même degré que la prédication, une charge personnelle des curés, il s'ensuit, non-seulement qu'il leur appartient en droit de le faire, mais qu'ils ne peuvent le confier à d'autres, que pour autant qu'ils soient légitimement empêchés. Du reste, cet empêchement existe souvent dans les paroisses populeuses, dans lesquelles le dimanche trois sortes de catéchisme ont lieu en même temps : celui des petits enfants, celui des prétendants et celui de persévérance. Evidemment les curés, ne pouvant en faire qu'un par eux-mêmes, sont en droit de charger leurs vicaires du soin de faire les autres.

Cependant les vicaires, pour entreprendre d'exercer une fonction si éminemment pastorale, doivent préalablement en avoir reçu la mission. La permission des curés doit être expresse et peut toujours être retirée par eux, s'ils veulent catéchiser par eux-mêmes. Il y a plus : s'il s'agit d'un catéchisme qu'ils se réservent et ont coutume de faire personnellement, elle doit être donnée pour chaque cas particulier ; si, au contraire, il s'agit d'un catéchisme qu'ils abandonnent à leurs vicaires, il suffit qu'elle soit une fois accordée, car elle persévère virtuellement, jusqu'à ce qu'elle soit révoquée. Au reste, en toute hypothèse, les curés resteront maîtres de fixer l'heure, la matière et la durée des catéchismes.

Les vicaires doivent aussi avoir l'autorisation de leur curé pour donner l'instruction religieuse dans les écoles établies dans la paroisse : car le pouvoir qu'ils ont de catéchiser, découlant uniquement de celui qu'ils ont reçu de prêcher, doit être, comme celui-ci, subordonné dans son exercice à l'autorité pastorale. Cependant s'ils avaient été directement nommés par l'Evêque, pour enseigner la religion dans un établissement scolaire de la paroisse, ils ne seraient pas tenus à la rigueur de se faire autoriser par leur curé ; il leur suffirait de lui montrer leur commission et de s'entendre avec

lui pour que les leçons, qu'ils sont appelés à donner, n'apportent aucun trouble ni aucun préjudice au ministère paroissial.

IV. Les vicaires peuvent-ils donner la communion pascale?

Il appartient au curé de distribuer la communion pascale à ses paroissiens : le canon du IV[me] Concile de Latran, bien qu'il ne l'exprime pas clairement, est généralement interprété dans ce sens. Mais ce n'est pas là pour lui seulement un droit, c'est encore un devoir personnel dont il ne peut se dispenser sans empêchement légitime. Le Rituel Romain le dit expressément[1] : « Dabit quoque operam parochus, quoad ejus fieri potest, ut in ipso die sanctissimo Paschæ communicent; quo die ipse per se, nisi legitime impediatur, parochiæ suæ fidelibus hoc sacramentum ministrabit. » Quel est le motif de cette obligation personnelle du curé? Baruffaldi[2] l'exprime en ces termes : « Quo vero ad ministrationem per se ipsum, sciendum est quod pastor tenetur cognoscere oves suas; et cum hæc dies sit quodammodo recognitio et lustratio totius gregis, necesse est ut per ipsum pastorem hæc fiat. Nam nonnisi bonum effectum parit hæc personalis cura : si enim debet... morbosas oves arcere et indignas repellere, cum ipse solus sit qui eas cognoscere de jure teneatur, ipsi soli incumbit onus hac die et hac occasione eas recensere et invisere. » Cet argument tend à prouver que la distribution de la communion, non-seulement le jour de Pâques, mais pendant tout le temps pascal, est un devoir que le curé doit, autant que possible, remplir par lui-même; cependant le Rituel, nous l'avons vu, ne va pas si loin ; et l'ordonnance de Clément XIV, en date du 20 mars 1773, relative à l'accomplissement du devoir pascal dans la ville de Rome, dit seulement que les curés doivent tâcher de donner

(1) Tit. XXV, *de communione paschali*, § III.

(2) *Ad Rituale romanum commentaria*, titul, XXV, n. 24.

eux-mêmes la communion pendant la quinzaine de Pâques[1]. Nous dirons donc : la communion pascale, au moins celle qui est donnée le saint jour de Pâques, est une fonction pastorale au premier degré.

Le curé sans doute ne pourra pas toujours s'acquitter de cette fonction par lui-même et souvent même il en sera empêché à cause de la besogne fatigante et multipliée du temps pascal ; alors, continue Baruffaldi, il peut se faire suppléer par un vicaire qui connaisse suffisamment les paroissiens. « In his[2], *dit-il*, dispensatur rationabiliter, si personaliter non ministrabit ; ad cujus supplementum satis est si suffectus remaneat capellanus curatus, cui post parochum incumbit hoc munus et qui praxim sufficientem habere possit in dignoscendis parochianis. » — Il y a plus : lorsque le curé ne peut par lui-même distribuer la communion pascale, il ne lui suffit pas de confier cette charge à un vicaire expérimenté, mais il est tenu de se faire renseigner par lui sur les paroissiens qui ont accompli ou négligé le devoir pascal ; car un pasteur, comme dit le Concile de Trente[3], doit *oves suas agnoscere*.

S'il en est ainsi, on peut conclure que les vicaires ne peuvent distribuer la communion pascale, surtout le jour de Pâques, sans une permission expresse. Ils ne le peuvent en règle générale. Cependant s'ils avaient coutume de donner la communion aux diverses époques de l'année, et si d'ailleurs ils savaient que leur curé, pour des raisons dont il est juge, ne se réserve pas la communion pascale, nous pensons qu'ils seraient fondés à user de sa permission tacite, à condition toutefois de lui fournir les renseignements dont il a été fait mention plus haut. Dans tous les cas, le curé aura le droit de révoquer cette permission expresse ou tacite, et de

(1) *Analecta juris pontif.*, série II, colonne 2794.

(2) *Loc. cit.*, n. 27.

(3) Sess. 23, cap. I, *de reformatione*.

remplir par lui-même une fonction qui rentre dans sa charge pastorale et par conséquent dans ses attributions.

V. Enfin les vicaires peuvent-ils faire la première communion?

Nous devons rechercher si, comme la communion pascale, la première communion est une fonction pastorale au premier degré, ou simplement une fonction libre. Pour traiter convenablement cette question, nous l'envisagerons au double point de vue du droit commun et du droit particulier.

Le droit commun d'abord s'occupe-t-il spécialement de la première communion? Ni le Concile de Trente, ni les Décrétales, ni le Rituel romain n'en parlent expressément. De ce silence serait-il permis de conclure que les curés ne sont pas nécessairement juges de la capacité des enfants? Telle paraîtrait être la pensée du Catéchisme Romain qui ne requiert que le jugement du père et du confesseur. « Qua vero ætate, *dit-il,*[1] pueris sacra mysteria danda sint, nemo melius constituere poterit, quam pater et sacerdos cui illi confitentur peccata; ad illos enim pertinet explorare et a pueris percunctari, an hujus admirabilis sacramenti cognitionem aliquam acceperint et gustum habeant. » En outre, pourrait-on conclure que les enfants seraient libres de recevoir, n'importe dans quelle église, la première communion, à condition toutefois d'accomplir dans leur paroisse le devoir pascal? On le sait, en effet, tout curé peut administrer l'Eucharistie à tous les fidèles, même d'une autre paroisse, qui se présentent à la table sainte dans son église, comme l'enseigne en ces termes Baruffaldi[2] : « Et ita intelligendus est iste textus, non vero quod non possit parochus ministrare sacramentum Eucharistiæ subdito alienæ parochiæ se offerenti ad illud suscipiendum, non loquendo tamen de adimplemento præcepti

(1) Parte II, cap. IV, n. 68.

(2) *Ad rituale rom. commentaria*, tit. II. § XIV, n. 78.

paschalis. » Serait-il permis de conclure enfin que les vicaires pourraient, de leur propre autorité, préparer et donner la première communion, le droit général ne distinguant pas explicitement celle-ci des autres?

Non, ces trois conclusions ne sont pas admissibles, pour deux raisons. La première, c'est la grande autorité de Benoît XIV, qui, dans sa Bulle *Etsi minime*, de doctrina christiana, anno 1742, laquelle est adressée à tous les évêques de la catholicité, prescrit aux curés de s'assurer par eux-mêmes de la capacité des enfants, lorsqu'il se présentent pour recevoir les sacrements d'Eucharistie et de confirmation. Nous le citons. « Monendus tamen est parochus, ne alienæ operæ nimium tribuat, sed *videat ipse* quo loco res sint, cum pueri sacramentum Eucharistiæ et Confirmationis, alii vero matrimonii, sibi administrari exposcant[1]. » La seconde n'est pas moins péremptoire : c'est que le droit particulier supplée au silence du droit commun, en attribuant exclusivement au curé tout ce qui a rapport à la première communion. Nous allons l'établir spécialement pour la ville de Rome, pour la France et pour la Belgique.

L'instruction publiée sous Clément XIV, le 20 mars 1773, dont nous avons déjà extrait un passage à propos de la communion pascale, contient une disposition qui charge les curés de Rome, du soin d'instruire, d'examiner et d'admettre les enfants qui se disposent à la première communion. En voici la traduction. « Les curés, en formant l'état des âmes, devront reconnaître tous ceux qui seront capables de se confesser et de communier, et noteront particulièrement les petits enfants et les petites filles qui commencent à avoir l'usage de raison, dans le but de les avertir et de les instruire ou de les faire instruire au préalable pour leur première confession.... Pour ceux ensuite qui sont capables de commu-

(1) § 14. *Bullarium Bened. XIV*, tom. 1, pag. 232

nier, c'est-à dire, qui connaissent la dignité du sacrement de l'Eucharistie, ils *devront les instruire* ou les faire instruire des choses nécessaires pour le recevoir dignement à la pâque prochaine... Si les curés avaient besoin de coadjuteurs pour la susdite instruction, ils en donneront avis à la secrétairerie de notre tribunal afin que par Nous ou par Mgr notre Vice-gérant il soit pourvu à l'occurrence; et en outre, ils pourront envoyer les dits enfants en quelque lieu pie où ils ont coutume d'être instruits; sans que cependant ceux qui dirigent ou gouvernent ces lieux pies puissent *les admettre pour la première fois à recevoir les sacrements et particulièrement celui de l'Eucharistie, si auparavant ils n'ont été jugés capables par leur propre curé* : ils pourront en outre charger leurs maîtres ou leurs maîtresses d'école de ne pas négliger de les instruire.... Et encore quand ces enfants auront été instruits de quelque manière que ce soit, les curés avant de les admettre aux sacrements de la confession et *de la communion, devront les examiner, pour s'assurer davantage de leur capacité*[1]. » Telle est la discipline qui est observée à Rome relativement à la première communion.

(1) Voici le texte italien. « I curati nel formare lo stato delle anime dovranno riconoscere tutti quei, che sono capaci di confessarsi e comunicarsi, con fare una nota particolare de figliuoli e delle figliuole che incominciano ad aver l'uso della ragione, ad oggetto di avvisarli ed istruirli, o farli istruire anticipatamente per la prima confessione de' medesimi... Rispetto poi a quelli che sono capaci di comunicarsi, cioè che conoscono la dignità del sacramento dell'Eucaristia, dovranno istruirli o farli istruire delle cose necessarie per riceverlo degnamente nella prossima Pasqua... Se i curati avessero bisogno di coadjutori per la suddetta istruzione, ne daranno avviso alla Secreteria del nostro tribunale, affinchè da Noi o da Monsig. nostro Vicegerente si provveda all'occorrenza, ed in oltre potranno mandare detti figliuoli e figliuole in qualche luogo pio, dove sogliono essere istruiti; con che però non possano da chi dirigge e governa tali luoghi pii essere ammessi per la prima volta a ricevere i sacramenti particolarmente della ssma Eucaristia, se prima non ne saranno giudicati capaci dal proprio parroco. Potranno altresi incari-

En France l'admission à la première communion est aussi réservée aux curés. Nous pourrions rapporter un grand nombre de statuts et d'ordonnances, mais il faut nous borner. Les statuts de Mgr Belmas, pour le diocèse de Cambrai[1], contiennent cette disposition : « Sub pœna suspensionis prohibemus, ne quis admittat ad primam communionem quemcumque non suum parochianum, nisi de consensu scripto proprii pastoris. » Le Concile provincial d'Avignon, de 1849, porta ce décret[2] : « Pueri ad primam communionem in ecclesia parochiali accedant, quando rudimenta fidei a parocho edocti fuerint et tempus congruum advenerit. » Le concile de la province de Rouen, de l'année suivante[3], non-seulement fit une disposition analogue, mais avait tenté de porter le statut suivant : « Nemo ad sacram Eucharistiam prima vice suscipiendam admittatur quin duodecimum saltem annum attigerit. » Mais la S. Congrégation du Concile le modifia, en faisant cette correction qui a été transcrite des registres officiels et qui pourra être lue en France avec fruit : « Verum cum nulla canonica lege sancitum est ne communio ministretur pueris ante duodecimum ætatis annum, hinc satius visum est EE. PP. debere ita reformari primam periodum ad formam tam Ritualis Romani quam Catechismi Romani : *nemo ad sanctam Eucharistiam prima vice admittatur, qui nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habeat, judicio præsertim parochi ac sacerdotis cui peccata puer confitetur.* »

Mais revenons en Belgique. Le droit particulier, depuis longtemps en vigueur dans les divers diocèses de ce pays,

care i loro maestri o maestre di scuola, che non lascino d'istruirli... E quando ancora questi figliuoli e figliuole siano stati in qualunque modo istruiti, i curati prima di ammetterli ai SS. Sacramenti della confessione e communione, dovranno esaminarli per maggiormente assicurarsi della loro capacità. » *Analecta juris pontificii*, série IV, col. 2273.

(1) Parte 1, tit. XII, art. 13.

(2) Tit. 6, cap. IV, n. 6, pag. 52.

(3) Pag. 15.

attribue expressément aux curés, comme un droit et comme un devoir, tout ce qui regarde la première communion.

Nous ne rapporterons pas les anciens statuts de Tournai[1], de Cambrai[2] et de Malines[3], qui montrent l'antiquité de cette discipline; nous nous bornerons à citer les ordonnances de nos Evêques qui régissent aujourd'hui la matière. Le décret publié en 1851 par Mgr Labis, évêque de Tournai[4] établit en ces termes le droit exclusif des curés : « Stricte inhibemus ne ullus sacerdos ad priman communionem parochianum alium examinet, aut ab alio examinatum admittat, nisi ad hoc fuerit a Nobis vel a proprio ejus parocho delegatus. » Les statuts de Gand[5] et le pastoral de Bruges[6] contiennent des dispositions identiques. Les statuts de l'archevêché de Malines[7] attribuent en outre aux curés tout ce qui a rapport à la première communion, comme un devoir rigoureusement personnel : « Nemini, *portent-ils*, sine justa causa parochi licentiam concedant primam communionem ab alio sacerdote recipiendi. Neque etiam puerorum instructionem vel examen alteri committant. » Ceux de Liége[8] sont plus explicites encore : « Nullus, *prescrivent-ils*, ad primam communionem admittatur, nisi examinatus circa doctrinam et mores et idoneus repertus. Examen illud propriis puerorum parochis et sacerdotibus delegatis reservatum volumus. Qui primo ad sacram communionem accedunt, inquit idem sanctus (Carolus Borrom.), illam de manu parochi sui sumere studeant. Ideo parochi, sine justa causa nemini licentiam concedant communionem ab alio sacerdote recipiendi. Justa causa videtur quæ

(1) Synode de Tournai de 1688. *Summa statutorum synod. diœc. Torn*, pag. 502. (2) *Rituale Cameracense*, de SS. Euch. sacram., n. 8.

(3) Concile de Malines de 1663. *Synodicum Belgicum*, t. II, pag. 308.

(4) Decret. 14 martii 1851, art. IV. (5) *Statuta diœc. Gand.* t. V, c. II

(6) *De prima communione*, n. 1.

(7) *Statuta archid. Mechlinien.*, en 1845.

(8) *Statuta diœc. Leodiensis*, n. 181.

pueri bono suffragetur. Neque etiam puerorum instructionem vel examen facile alteri committant.»

Ainsi, le droit particulier des diocèses l'établit, l'instruction, l'examen, l'admission et la première communion sont des fonctions réservées aux curés, qu'ils doivent remplir par eux-mêmes et qu'ils ne peuvent confier à d'autres que pour de justes causes. La première communion, ainsi que tout ce qui la prépare, est donc une fonction pastorale au premier degré. En la faisant, les curés se montrent véritablement pasteurs à l'égard de leurs jeunes ouailles; ils préparent et reçoivent la première consécration solennelle qu'elles font à Dieu de leurs pensées et de leur cœur, et ils les nourrissent pour la première fois de l'aliment spirituel par excellence, du pain des anges qui leur donne une vie nouvelle. Cette fonction, une des plus importantes du ministère paroissial, revient donc naturellement aux pasteurs comme un droit et comme un devoir.

Pour les vicaires, ils ne peuvent en aucune façon s'immiscer dans ce qui regarde la première communion de leur propre autorité, c'est la conséquence de ce que nous venons d'établir. Ils ont besoin de l'autorisation expresse, et toujours révocable, de leur curé. En outre, après avoir été dûment autorisés par lui pour acquitter cette fonction, comme ils agissent en son nom et pour son propre compte, ils sont tenus de conformer leur manière d'agir à ses conseils et à sa direction.

VI. Telles sont les fonctions pastorales au premier degré : la messe paroissiale, la prédication, le catéchisme, la communion pascale et la première communion. Le curé, en les exerçant, remplit particulièrement à l'égard de ses paroissiens l'office de pasteur, tantôt en se constituant médiateur entre eux et Dieu, tantôt en les passant en revue pour les reconnaître et constater leur état religieux, tantôt enfin en leur distribuant soit la nourriture spirituelle de la doctrine chrétienne,

soit le pain céleste de la sainte Eucharistie. Aussi est-il tenu de se les réserver et de s'en acquitter par lui-même. Pour qu'il lui soit permis de s'en décharger sur ses vicaires, il est nécessaire qu'il soit légitimement empêché; comme par exemple, s'il est absent, malade, sérieusement indisposé ou extraordinairement fatigué. Quant aux vicaires, ils ne peuvent s'immiscer dans l'exercice de ces fonctions, sans avoir préalablement obtenu la permission, ordinairement expresse, souvent particulière et toujours révocable, de leur curé; et quand ils les remplissent, ils doivent accepter sa direction et subir son contrôle.

Nous devons maintenant déterminer le pouvoir des vicaires relativement aux fonctions pastorales au second degré : nous le ferons dans un prochain article.

DÉCRETS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES.

Sommaire. — I. Les ministres portaient autrefois à l'autel la chasuble, mais elle était pliée. II. Origine de la dalmatique. III. Elle n'entre dans l'usage général, qu'après Charlemagne. IV. Pourquoi on a conservé les chasubles pliées en certains jours. V. Opinion de De Vert. VI. La dalmatique est un vêtement de réjouissance. VII. Partout elle fut exclue des offices de pénitence. VIII. Comment le diacre quitte ou roule sa chasuble pliée. IX. Bande en forme d'étole. X. La coutume ne peut jamais prévaloir contre cette rubrique. XI. Pas même devant le saint Sacrement exposé. XII. Décision de la S. Congrégation des Rites.

I. Le premier décret que nous examinons concerne l'obligation qu'il y a pour le diacre et le sous-diacre, dans les grandes églises, de remplacer, en certains jours, la dalmatique et la tunique par des chasubles pliées.

Mais pour bien saisir la gravité de cette obligation, et se prononcer en connaissance de cause, sur la valeur de la coutume en cette matière, il est indispensable de remonter à l'origine de cet usage, et de rechercher le motif qui l'a fait introduire dans les cérémonies sacrées.

Aux premiers siècles, non-seulement le prêtre ou l'évêque célébrant, mais aussi le diacre et le sous-diacre, portaient la chasuble. Avec cette différence toutefois que les ministres, pour être moins gênés dans leurs mouvements, avaient la chasuble repliée. « Casula, *dit Merati*[1], erat vestis communis tam presbytero quam aliis ministris ; ea omnes utebantur in sacris functionibus. Cumque casulæ totum involverent et ambirent hominem a collo usque ad pedes, unicam in medio

(1) *Novæ observat. et annot. in Gavantum*, Tom. I, part. 4, tit. I, *De Adventu*, n. 4.

aperturam habentes per quam caput immittebatur... prædictæ casulæ magno erant impedimento ministris, præsertim diacono, cujus præcipuæ partes sunt presbytero inservire in missæ sacrificio. Hinc factum est ut planetæ ministrorum complicarentur, ut expeditiores essent ad ministrandum. »

« L'on ne sait pas précisément, *dit Bocquillot*[1], le temps où la chasuble a cessé d'être à l'usage commun et civil des prêtres et des diacres, et quand on a commencé de ne plus s'en servir qu'à l'autel... Il est dit dans le huitième ordre romain que pour ordonner un acolythe, on le revêtait d'une chasuble, *induunt illum planeta.* Dans le premier ordre, il est marqué que le sous-diacre tient le manipule de l'évêque de la main gauche sur sa chasuble retroussée ou repliée, *super planetam revolutam* : que les diacres quittent leurs chasubles dans le presbytère, *diacones in presbyterio exuuntur planetis.* Or, comme les rites prescrits dans ces ordres romains sont plus anciens que le huitième siècle, il s'ensuit visiblement qu'on portait la chasuble à l'autel, dans le temps même qu'elle servait encore à l'usage commun. Il y a plusieurs cathédrales en France où l'on voit encore de ces anciennes chasubles, et où, pour garder en quelque chose l'usage ancien, le diacre et le sous-diacre, au lieu de tunique et de dalmatique, sont revêtus d'une chasuble pliée. »

Citons encore Grancolas[2]. « Non-seulement, *dit-il*, les prêtres portaient des chasubles, mais aussi les diacres. Le concile de Leptines, en 743, porte[3] : *Ut presbyteri vel dia-*

(1) *Traité historique de la liturgie*, liv. I, chap. 7.

(2) *L'Ancien sacramentaire de l'Eglise*, tom. II, pag. 142, édit. 1699.

(3) Les capitulaires des rois francs édités par Baluze, tom. I, lib. V, colon. 825, attribuent ce décret au concile des Estinnes ; cependant les collections de Labbe et d'Hartzheim le font remonter au concile, qu'ils appellent *germanicum,* tenu en 742. Quoi qu'il en soit, Bocquillot observe avec raison que ce texte prouve que la chasuble était encore alors l'habit commun des prêtres et des diacres pour la vie civile. Le concile leur défend en effet de porter des

coni non sagis, laicorum more, sed casulis uterentur, ritu servorum Dei. De même Amalaire[1]: *Casula pertinet ad omnes generaliter clericos;* et encore aujourd'hui, en Avent et au Carême, le diacre et le sous-diacre ont une chasuble qui est pliée par-devant, parce que ces robes étant extrêmement amples et longues, les ministres qui devaient servir au sacrifice les levaient par-devant pour avoir les bras plus libres, et la relevaient au prêtre qui célèbre. »

II. La chasuble étant un vêtement de la vie civile, et de plus très-incommode, pour le diacre particulièrement, on pensa à lui substituer pour le service de l'autel, un autre ornement qu'on emprunta aux peuples de la Dalmatie. « La dalmatique, *dit Bocquillot*[2], était de soie, blanche pour l'ordinaire et mouchetée de pourpre[3]. Elle avait des manches plus longues et plus larges que celles de la tunique[4]. Les manches étendues, elle représentait une croix. La manche du côté gauche avait des franges, et la droite n'en avait point pour pouvoir agir plus librement. Alcuin dit que saint Sylvestre la mit le premier en usage à Rome pour les diacres. Du temps de saint Grégoire-le-Grand, elle n'était pas encore commune

habits courts et étroits, des juste au corps comme les laïques. *Loc. cit.*, pag. 160. Il n'est pas là question du S. Sacrifice.

(1) *De ecclesiasticis officiis*, lib. II, cap. 19.

(2) *Loc. cit.*, lib. I, cap. 8, pag. 146. Nous citons volontiers cet auteur qui se distingue par l'exactitude et une grande sagacité, quand il traite des usages anciens.

(3) « Dalmatica est tunica sacerdotalis candida, cum clavis ex purpura, » dit S. Isidore, lib. XIX *Originum*, cap. 21.

(4) La tunique, selon Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, tom. I, pag. 60, se prend communément pour un vêtement long et étroit, qu'on met sur l'aube. Bocquillot pense que les diacres en étaient revêtus avant qu'on leur eût accordé l'usage de la dalmatique. Il ajoute que les sous-diacres ne la portaient pas au sixième siècle, et qu'elle ne leur fut donnée qu'au dixième, tant en France qu'en Italie.

aux diacres des autres églises ni même aux évêques. Un de nos évêques demanda à saint Grégoire pour lui et pour son archidiacre le privilége de porter la dalmatique dans leurs fonctions... L'usage en devint tout à fait commun dans nos églises, lorsque Charlemagne y introduisit l'ordre romain à la place de nos anciens rites, et il fit lui-même présent de plusieurs dalmatiques à diverses églises. Des prêtres même se crurent en droit de porter la dalmatique sous la chasuble aussi bien que les évêques, dit Walfride Strabon... Je ne sache aucun Concile qui leur ait défendu cet usage C'est donc d'eux-mêmes que les prêtres l'ont quitté, et l'usage s'est établi par la suite des temps tel que nous le voyons aujourd'hui. C'est encore par l'usage que s'est introduite la pratique que nous voyons aujourd'hui presque partout que les sous-diacres portent aussi la dalmatique[1]... Il y a néanmoins des églises où l'usage ancien est demeuré, et où l'on n'a garde de le quitter pour un usage tout à fait nouveau. »

Catalani s'occupe assez longuement de la dalmatique et de son emploi aux cérémonies saintes, dans son commentaire sur le Pontifical romain; mais il est presque en tous points d'accord avec Bocquillot. Il dit seulement de plus que des mosaïques trouvées à Rome et remontant aux premières années du neuvième siècle, représentent plusieurs souverains Pontifes et des diacres revêtus de la dalmatique[2]. Toutefois il pense, avec le savant auteur du commentaire sur la liturgie pontificale[3], qu'en France, on ne fit usage de la dalmatique qu'après le temps de Charlemagne, et que jusque là les diacres ne portaient que l'aube et l'étole.

III. Nous avouons comprendre difficilement que les diacres

(1) Gavantus, Baudri et autres liturgistes indiquent la forme et les dimensions, tant de la dalmatique que de la tunique. V. *Cours abrégé de liturgie pratique*, 3e édit. pag. 346. (2) *Prolegomen*. Cap. xv, n. 3 et ss.

(3) Domin. Georgius, *De liturg. Rom. Pontif*. Cap. xxii, n. 14.

eussent servi à l'autel *in albis*, tandis que tous les anciens monuments, dont nous avons parlé après Bocquillot, Merati, etc. nous montrent partout la chasuble pliée comme l'ornement propre du diacre.

L'adoption de la liturgie romaine en France date de l'empereur Charlemagne, et le Concile de Leptines ne remonte qu'à une cinquantaine d'années plus haut. Or si à l'époque de ce concile la chasuble était l'habit du diacre comme du prêtre dans la vie civile, pourquoi aurait-elle été laissée aux uns et retirée aux autres dans les fonctions sacrées, du moins aussi longtemps qu'on n'avait pas adopté un autre vêtement? Il nous paraît donc bien plus probable, du moins pour la partie de l'Europe située en deçà des Alpes, que la dalmatique a remplacé immédiatement la chasuble pliée, et que jamais avant l'ère moderne, les diacres n'ont rempli leurs fonctions sans porter l'un ou l'autre de ces ornements.

IV. La dalmatique, ayant remplacé la chasuble pliée comme ornement du diacre, il nous reste à satisfaire la curiosité du lecteur et à lui apprendre pourquoi la chasuble pliée a été conservée en certains jours. Il nous a fallu bien des recherches pour rencontrer sur ce point une solution satisfaisante. Durand, évêque de Mende, qui en parle en trois endroits différents[1], s'ingénie, selon son habitude, à trouver des raisons mystiques de cette substitution. Mais il semble reconnaître lui-même qu'elles ne sont pas de grande valeur, puisqu'il finit par convenir que : « Sane Dalmaticæ tempore adventus Domini a diaconis intermittuntur : quoniam quando aliqua claritas sancti ordinis ad tempus intermittitur, clarius resplendet et avidius sumitur, quando resumitur, in mente devotorum : quia *quod rarum est magis appetitur*. » Nous pourrions faire bien des observations sur ce petit passage; nos

(1) *Ration. divin. offic.*, lib. II, cap. 9, n. 4, ss.; lib. III, cap. 11, n. 9; lib. VI, cap 23, n. 12.

lecteurs suppléeront facilement à notre silence. Quant à l'abbé Rupert, il s'attache également aux raisons mystiques[1], et ne dit rien de remarquable.

V. L'abbé De Vert, qui prétendait donner une explication naturelle des cérémonies du culte et des divers changements qu'on y a faits successivement, n'a pas manqué cette occasion d'appliquer son système. Pour lui, les chasubles pliées n'ont été conservées que pour se garantir de la pluie et du mauvais temps. « Peut-être, *dit-il*[2], que ce qui a fait conserver plus régulièrement la chasuble en ce temps-là, au diacre et au sous-diacre que dans le reste de l'année ; c'est que comme on allait dehors dire la messe en Avent et en Carême, dans les églises où la station était indiquée, ces ministres pour se précautionner dans la marche et se garantir de la pluie plus fréquente en hiver, prenaient toujours au lieu de la dalmatique et de la tunique leur chasuble ou manteau dont ils se servaient naturellement à la messe ; ne s'avisant pas de faire en même temps porter avec eux leur habit ordinaire, savoir la dalmatique et la tunique. Comme un homme qui, marchant par la pluie dans les rues, en gros manteau, s'en servirait aussi dans ses visites, et ne penserait pas à faire porter avec lui son habit ordinaire. »

Sans trop nous arrêter à réfuter cette opinion singulière, nous nous bornerons à remarquer que les diacres et sous-diacres auraient dû se servir des chasubles pliées à toutes les fêtes solennelles qui tombent en hiver et auxquelles sont attachées des stations, telles que Noël, saint Etienne, les saints Innocents, l'Epiphanie, la Circoncision ; et qu'il y aurait ainsi pour les ministres sacrés, comme pour les vêtements des chanoines, une saison d'hiver, et une saison d'été. Or, loin de là, la distinction tombe sur la qualité des offices. Aux

(1) *De divinis officiis*, lib III, cap. 2.

(2) *Explication des cérémonies de la messe*, tome II, pag. 335, *note*.

fêtes, et aux dimanches en général, le diacre porte la dalmatique, et il ne prend la chasuble pliée qu'aux jours de pénitence[1].

VI. C'est donc là que nous devons chercher la véritable solution de la difficulté, et nous trouvons en effet que la dalmatique était un habit de joie, et ne se portait qu'aux fêtes solennelles. Ainsi le synode de Sélingstadt, tenu l'an 1022, statue que, quand le samedi des quatre-temps de juin coïncide avec la vigile de la Pentecôte, les diacres doivent porter la dalmatique, à cause de la solennité[2] : « Si quando jejunium mensis junii in vigilia Pentecostes venerit... tunc propter solemnitatem Spiritus sancti, diacones dalmaticis induantur. » — Gillebert, évêque de Lune, qui vivait vers le même temps restreint aux solennités l'usage de la dalmatique[3] : « Stolam etiam super sinistrum humerum ferre, et indui dalmatica in solemnibus, id est tunica amplis manicis. » C'est pourquoi le Pontifical romain appelle la dalmatique un habit de joie[4] : « Induat te indumento salutis et vestimento lætitiæ. »

Il suit de ces témoignages que le diacre n'abandonna jamais totalement l'emploi de la chasuble pliée, qu'il continua de s'en servir aux temps et jours de pénitence, et que la dalmatique ne fut en usage qu'aux fêtes solennelles.

VII. Cette pratique ne se borna pas à quelques églises, elle devint générale[5] et franchit les portes des monastères.

(1) Aux quatre-temps de la Pentecôte, on porte la dalmatique ; mais aux quatre-temps de septembre, c'est la chasuble pliée.

(2) Cap. 2, Ap. Labbe, édit. colleti, tom. XI, col. 1131.

(3) *De usu ecclesiastico.* Ap. Ducange, v. *Dalmatica.*

(4) De ordinat. Diaconi.

(5) La cathédrale la plus ancienne de la Belgique, celle qui tient le plus peut-être aux usages d'autrefois, avait adopté, comme toutes les autres, les chasubles pliées. On lit en effet dans un ancien inventaire de la sacristie de la cathédrale de Tournai : en violet : « Duæ planetæ in usum diaconi et subdiaconi assistentium celebranti, *qu'on appelle volans.* » Egalement en noir :

A part quelques ordres plus sévères qui, par esprit de pénitence, n'adoptèrent pas dans le principe l'emploi de la dalmatique, comme les Cisterciens et les Chartreux, tous les autres, au témoignage de dom Martène[1], firent la différence de la dalmatique à la chasuble pliée : « Hanc etiam ad missam, *dit-il, en parlant du carême*, nec diaconus dalmatica, nec subdiaconus tunica, sed planetis nigris, utebantur apud Cassinenses, ut supra vidimus in adventu. Cassinensibus subscribit Lanfrancus in statutis, his verbis, cap. I, § 3 : *Dalmatica et tunica ad missam usque ad cœnam Domini minime induantur; loco earum casulis ministri vestiantur.* — Et consuetudines S. Dionysii in Francia : *Et sciendum est quod ab hac die usque in Pascha non induitur diaconus dalmatica, nec subdiaconus tunica; sed induantur infulis, nisi missa sit de aliquo sancto...* Idem videre est in Callensi S. Apri ordinario et in miss. S. Cornelii Compend. consuetudinibus. » Au surplus, ces monastères n'étaient pas les seuls où l'on observait la règle générale, et le même Martène en cite bon nombre d'autres, en traitant de l'Avent[2].

Parmi les cérémoniaux plus modernes des ordres religieux, nous en avons trouvé un bon nombre qui adoptent nettement la règle romaine. Quelques-uns cependant n'emploient pas la chasuble pliée, et aux jours de pénitence, le diacre et le sous-diacre sont en aube[3].

VIII. La manière de porter aujourd'hui la chasuble pliée

« Planetæ duæ quibus uti solent diaconus et subdiaconus ministrantes celebranti dominicis quadragesimæ. » Il y avait même eu des chasubles rouges destinées au même usage. Cf. *Notices sur le trésor*, etc. par Mgr Voisin. 1867. (1) *De antiquis monachorum ritibus*, lib. III, cap. 8, n. 7.

(2) *Ibid*, cap. I, num. 2, savoir : antiquum Ordinarium canon. regular.; Rituale Beccense; Consuet. S. Germani Prat.; Rituale Corbiens.; Concil. Dunstan.

(3) Cfr. *Cærem. monast. S. Mauri*, lib. IV, cap. 2; *Item ss. Vitoni et Hydulphi*, part. IV. cap. 2; *Rit. Cistersiense*, lib. III, cap. 18; *Cærem. Canon. Recollect. infer. germaniæ*, part. 1, § 3.

ne diffère pas sensiblement de ce qui s'est toujours pratiqué. Voici comment Gaïetan et Amelius nous décrivent que cela se faisait de leur temps, aux treizième et quatorzième siècles. « Le diacre vêtu de l'aube et de l'étole, et le sous-diacre de l'aube seulement, doivent servir l'évêque quand il s'habille. Lorsqu'il est habillé, chacun d'eux prend son manipule et sa chasuble, laquelle ils ne doivent point retrousser par les côtés comme les prêtres, mais par le devant jusqu'à la poitrine, afin qu'ils puissent rendre tous les services qu'ils doivent. Lorsque le sous-diacre doit aller chanter l'épître, il quitte sa chasuble, dit l'épître avec l'aube et le manipule seulement, et revenu à l'autel, il reprend sa chasuble qu'il ne quitte plus que la messe ne soit dite. Et pour le diacre, peu avant que d'aller chanter l'évangile, il ôte sa chasuble, et la donne à deux acolytes qui la plient proprement, la mettent ensuite par-dessus sa tête sur son épaule gauche en guise d'étole, *ad modum stolæ*, liant le mieux qu'ils le peuvent avec la ceinture la partie de la chasuble qui est sous son bras droit lequel doit être libre. Sa chasuble mise de cette sorte, il va chanter l'évangile, et la porte ainsi jusqu'après la dernière oraison, dite post-communion, laquelle finie, un acolyte détache la chasuble du diacre, la lui ôte et la remet ensuite sur les deux épaules comme elle était au commencement de la messe[1]. »

Lebrun dit que les diacres, pour pouvoir agir sans être embarrassés de leur chasuble, ont, avant que de commencer l'évangile, ôté la chasuble, l'ont pliée, l'ont tortillée pour la mettre sur l'épaule gauche, et la faire passer avec l'étole par derrière jusqu'au dessous du bras droit où on l'arrêtait avec la ceinture. C'est ce que Amalaire, au neuvième siècle, et le faux Alcuin nous font entendre. Alors les diacres portaient encore l'étole pendante de l'épaule gauche. Quand ils ont

(1) Ap. Bocquillot, pr 161 ; Lebrun, *Op. cit.* Tom. I, p. 58, *note*.

fait passer l'un des bouts devant et l'autre derrière, et les ont arrêtés au côté droit, comme on fait à présent, ils ont ajusté de même la chasuble pliée et tortillée en manière d'écharpe sur l'étole[1].

IX. Nous venons de dire que cette méthode de rouler la chasuble et de la disposer en bandoulière sur l'épaule gauche est encore pratiquée de nos jours. Seulement pour plus de facilité, au lieu de rouler la chasuble, on prend une bande d'étoffe plus large que l'étole et qui se met sur celle-ci. C'est ce que le missel romain appelle *genus stolæ latioris*[2]. L'emploi de cette bande d'étoffe est toutefois assez récent, et Merati estime qu'il ne remonte pas au-delà du seizième siècle[3]. « Pour ne pas rester sans habit de dessus, *dit De Vert*, les diacres substituèrent une bande de même étoffe et de même largeur que la chasuble même roulée et tortillée de la manière que nous venons de décrire. Et tel est encore en Carême en plusieurs églises cathédrales et collégiales, l'habillement du diacre, appelé communément *stola latior*, par sa conformité d'une part avec l'étole ordinaire, et de l'autre par opposition à cette même étole qui est bien plus étroite[4]. »

Un nouveau changement s'est encore introduit. Au lieu de plier et de relever la partie antérieure de la chasuble du diacre, on a trouvé plus simple et plus commode de couper et retrancher cette partie qui n'était pas en vue, et l'on a confectionné des chasubles diaconales très-raccourcies par devant. On évite ainsi l'embarras de les plier, comme pour ne pas devoir les rouler, on a jugé de les remplacer par l'étole large *stola latior*. Cet usage est assez récent : toutefois nous n'y trouvons rien à reprendre, puisque ce moyen conduit également à l'observance de la rubrique.

(1) *Loc. cit.* pag. 58. (2) *Rubricæ Missalis*, Part. I, Titul. 19, n. 6.
(3) *Loc. cit.*, *De adventu*. (4) *Loc. cit.* pag. 339.

Revenons actuellement à la difficulté principale qui fait l'objet de cet article.

X. La coutume contraire peut-elle prévaloir contre la rubrique? Serait-il permis, vu l'usage qui remonte peut-être à un ou deux siècles, dans les cathédrales et autres grandes églises, de porter la dalmatique à tous les dimanches d'Avent et de Carême, ou du moins, lorsque le Saint-Sacrement est exposé?

La réponse négative nous paraît certaine. En effet la rubrique, dont il s'agit, est une des plus anciennes que l'on signale, et remonte aux premiers temps liturgiques. Elle est un souvenir et une représentation des usages primitifs. Toujours et partout elle a été gardée dans l'Eglise. Il suffit de revoir les citations que nous avons faites dans le corps de l'article, pour être convaincu que, sans interruption depuis le cinquième ou le sixième siècle, jusqu'à nos jours, dans toutes les églises et même chez les religieux, sans pour ainsi dire d'exception, la chasuble pliée a été employée aux temps de pénitence. N'oublions pas non plus que cet usage uniforme et constant n'est pas arbitraire, mais a sa raison fondamentale dans le choix que l'Eglise a fait de la dalmatique pour servir exclusivement aux solennités. La dalmatique est un habit de joie, et il y aurait une sorte de contradiction à la porter aux jours de pénitence.

La Congrégation des Rites en a du reste jugé ainsi. Interrogée de Londres, si l'emploi des chasubles pliées devait être introduit en Angleterre, elle répondit affirmativement, et ajouta que si l'on n'avait pas assez de chasubles pour observer la rubrique, le célébrant devait plutôt chanter la messe seul et sans ministres[1].

XI. Quant à l'exposition du S. Sacrement, même celle des prières de XL heures, ce n'est pas une raison pour justifier l'emploi de la dalmatique et de la tunique.

(1) Cfr. *S. R C. Decreta*, V° *Missa*, § 7, n. 3.

Utrum ministri sacri uti possint dalmaticis in dominicis adventus et quadragesimæ, in ecclesiis ubi exponitur SS. Eucharistiæ Sacramentum ad fidelium venerationem, ut lucrentur jubilæum, qui dicitur quadraginta horarum?

S. R. C. juxta alias decreta rescribendum censuit : *Negative*. Atque ita rescripsit et servari mandavit. Die 31 aug. 1867 in *Malacitana*[1].

Il est bien clair que si l'emploi des chasubles pliées était réprouvé aux messes avec exposition, parce que cet ornement marque la pénitence, on en viendrait bientôt à rejeter, pour le même motif, l'emploi de la couleur violette dont le sens mystique est le même. Si donc la couleur violette des ornements est compatible avec l'exposition, on est forcé de conclure que l'usage des chasubles pliées l'est aussi.

(1) *Nov. Supplem. ad Gardellini*, n. 5385.

DÉCRET DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES.

Un décret récent de la S. Congrégation des Rites vient de rendre obligatoire pour le monde entier l'office et la messe de saint Paul de la Croix Il fixe sa fête au 28 avril, et ordonne au clergé séculier et régulier de réciter l'office et la messe approuvés pour la ville de Rome, le 11 juillet 1867. Voici ce décret en date du 14 janvier 1869.

Urbis et Orbis.

Decretum. — Inconfusibilis Evangelii Præco extitit profecto Sanctus Paulus a Cruce, qui a Domino hisce propemodum temporibus, undecima nempe hora, ad erudiendam plebem suam missus, mercedem plenam et supereffluentem accepit. Hic enim Christi passionibus communicans et per Urbes ac pagos pertransiens verbum vitæ in æternitatis cibum alendæ Christifidelium familiæ dispendebat, doctrinæ opportunitate et veritate infirma confirmabat, disrupta consolidabat, et depravata convertebat ; donec in exultatione metens quod in lacrimis seminaverat, manipulos plenissimos obiens in æterna tabernacula portavit, spiritum vero suum Alumnis, quos sub Crucis Vexillo congregaverat, reliquit, ut in Vineæ cultura continue adlaborarent.

Dextera autem Dei ad superos exaltatus in gloriæ hujus indicium portentis inter mortales resplenduit, quibus permotus Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa IX, audito consilio Eminentissimorum et Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium, Sacrorumque Antistitum, qui Anno 1867 ex universo terrarum orbe ad colendum sæculare Principum Apostolorum Natalitium frequentissimi in Urbem convenerant, Apostolicum hunc Virum in Sanctorum Albo adscripsit.

Post amplissimos Altarium honores Ei tributos permulti ex iisdem

Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Patribus Cardinalibus, sacrisque Antistitibus, quo facilius Christifideles ad Crucis amorem ita excitarentur, ut nil aliud scire judicarent nisi Jesum et hunc Crucifixum, a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa IX, postularunt ut Officium et Missam Sancti Pauli a Cruce, Congregationis Clericorum Excalceatorum a Cruce et Passione Domini Nostri Jesu Christi Institutoris, ad universam extenderet Ecclesiam. Eorum postulationibus, a me subscripto Sacrorum Rituum Congregationis Secretario eidem Sanctissimo Domino Nostro fidelissime relatis, Sanctitas Sua Apostolica auctoritate decrevit, ut deinceps festum Sancti Pauli a Cruce cum Officio et Missa pro Clero Urbis approbatis die 11ª Julii anni superius memorati sub ritu duplici minori quotannis die 28 Aprilis ab omnibus tam de Clero sæculari, quam Regularibus utriusque sexus, qui in Ecclesia universali ad horas canonicas tenentur, celebraretur, servata tamen Rubricarum dispositione. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 14 Januarii 1869.

C. Episc. Port. et S. Rufinæ Card. PATRIZI, S. R. C. Præf.

Loco ✝ Sigilli.

Dominicus Bartolini, *S. R. C. Secretarius.*

CONSULTATION I.

Reverendi Domini,

Non pauci in diœcesi M. habentur sacerdotes sæculares gaudentes facultate erigendi Viam Crucis necnon benedicendi et imponendi Scapulare B. M. V. de monte Carmelo. Quum huic facultati semper addatur, pro erigenda Via Crucis : « In Ecclesiis vel in publicis seu privatis oratoriis de ejusdem diœcesis locis, ubi ordo minorum observantiæ Sancti Francisci haud existit : » et pro benedictione et impositione Scapularis, « dummodo id fiat in locis ubi conventus nostri ordinis non reperiuntur : » gratissimum mihi foret, si jam quid certi, quoad adverbium *ubi*, ad vestram notitiam pervenerit, hoc intimare velitis.. Vester in Christo frater.

La question a été posée à Rome par feu M. Descamps, Vicaire-général du diocèse de Tournay, à la suite du doute soulevé par la *Revue Théologique*, tome II, page 131 et suiv., et page 360 et suiv. Il demanda ce qu'il fallait entendre par les *lieux* où existent les religieux? Si c'est la ville, ou le village avec les hameaux et faubourgs qui en dépendent? Ou si c'est le diocèse entier ou une partie du diocèse? Ou seulement la paroisse?

La S. Congrégation s'est prononcée pour la première interprétation. Il faut donc entendre par *lieux*, les villes et villages avec les hameaux et faubourgs qui en dépendent, dans lesquels les religieux ont leur maison. Voici le texte des doutes avec les réponses.

Tornacen.

Beatissime Pater,

A. P. V. Descamps, Vicarius generalis diœcesis Tornacensis humiliter exponit, ut infra. Cum rescripta Sacræ Congregationis

Indulgentiarum quibus facultas erigendi viam Crucis sacerdotibus sæcularibus conceditur, eamdem facultatem delimitent *ad ecclesias seu publica vel privata oratoria de diœcesi locorum in quibus Ordo Minorum observantium S. Francisci Assisiensis non existit*, diversæ circa horum verborum sensum moventur quæstiones ; ideo Sanctitati Vestræ supplicatur, quatenus sequentia dubia solvere dignetur.

1. Quid per loca, in quibus Ordo Minorum Observantium S. Francisci Assisiensis non existit, intelligendum sit in casu : an civitas, oppidum, pagus cum respectivis suburbiis, sive locis eis adjacentibus? Et quatenus negative.

2. An intelligendum sit parœcia vel universa diœcesis, aut alia quælibet diœcesis sectio, seu pars?

3. An per formulam rescripti censeatur prohibitum, quominus Via Crucis erigatur extra ecclesias, vel oratoria sive publica sive privata, ex. gr. in cœmeteriis, vel in claustris?

4. An sub pœna nullitatis apponatur facultatis delimitatio ad loca ubi Ordo Minorum Observantium S. Francisci non existit, et ad ecclesias et oratoria tantum ejusmodi locorum ; ita ut Via Crucis a sacerdote sæculari in locis in quibus laudatus Ordo extat, vel extra ecclesias seu oratoria erecta, denuo erigenda sit?

Cum eadem supra enunciata quatuor dubia in sacra Indulgentiarum Sacrarumque Reliquiarum Congregatione habita, die 14 decembris 1857, in Palatio Apostolico Vaticano fuissent proposita, Eminentissimi Patres, rebus mature discussis, respondendum esse decreverunt ut infra :

Ad 1. *Affirmative.*

Ad. 2. *Provisum in primo.*

Ad 3 et 4. *Affirmative.*

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis Indulgentiarum, die 20 januarii anni 1858.

F. Card. ASQUINIUS, *Præfectus.*
A. Colombo, *Secretarius.*

CONSULTATION II.

1. Plusieurs de nos abonnés nous ont manifesté le désir que la *Revue* donnât la liste complète des jours auxquels les curés sont tenus d'appliquer la messe *pro populo*.

2. L'un d'eux nous demande si le Jeudi-Saint doit être compté au nombre de ces jours?

Rép. ad 1. La bulle de notre saint Père, le Pape Pie IX, *Amantissimi*, en date du 3 mai 1858, ordonne aux curés d'appliquer la messe pour le peuple qui leur est confié tous les jours repris dans la Constitution *Universa per Orbem* d'Urbain VIII, et en outre le jour de l'Immaculée Conception que Clément XI avait mise au nombre des fêtes de précepte. Ces jours sont :

1. Tous les dimanches.
2. Noël.
3. Circoncision.
4. Epiphanie.
5. Lundi de Pâques.
6. Mardi. id.
7. Ascension.
8. Lundi de Pentecôte.
9. Mardi. id.
10. Sainte Trinité.
11. Saint Sacrement.
12. Invention de la S. Croix.
13. Purification.
14. Annonciation.
15. Assomption.
16. Nativité de la S. Vierge.
17. Immaculée-Conception.
18. Dédicace de S. Michel.
19. Nativité de Saint Jean-Baptiste.
20. SS. Pierre et Paul.
21. Saint André.
22. Saint Jacques.
23. Saint Jean.
24. Saint Thomas.
25. SS. Philippe et Jacques.
26. Saint Barthélemi.
27. Saint Matthieu.
28. SS. Simon et Jude.
29. Saint Matthias.
30. S. Etienne, 1er martyr.
31. SS. Innocents.
32. S. Laurent, martyr.
33. Saint Sylvestre.
34. Saint Joseph.
35. Sainte Anne.
36. Toussaint.
37. Celle d'un des principaux Patrons du diocèse ou du lieu.

M Maupied, dans son abrégé de droit Canon, diminue le nombre de ces jours, enseignant que le curé n'est pas obligé d'appliquer la messe pour le peuple les jours de l'Epiphanie, du très-saint Sacrement, des saints Pierre et Paul et du Patron ; parce que ces fêtes sont transférées au dimanche suivant. « Festa, *dit-il*, Epiphaniæ, Corporis Christi, SS. Apostolorum Petri et Pauli, et Sanctorum Patronorum cujuslibet diœcesis et parœciæ, ex decreto legati Caprara, pro Galliis, concurrunt etiam cum dominicis proxime occurrentibus : pro his omnibus festis ex Bulla *Amantissimi* Pii IX et pro unaquaque dominica cum eisdem proxime occurrente, una tantum missa pro populo est a parochis applicanda, in dominica scilicet festivitatis translatæ.[1] » Dans une lettre à son clergé, en date du 4 janvier 1842, le Cardinal Evêque d'Arras émettait le même principe : « L'obligation, *y disait-il*, d'appliquer l'intention de la messe aux paroissiens, n'existe point pour le jour où arrivent dans le calendrier les fêtes transférées. Cette obligation se remplit le dimanche de la translation de la solennité.[2] »

M. Maupied interprète mal la bulle de Pie IX. Le Souverain Pontife excepte de l'obligation d'appliquer la messe pour le peuple les fêtes transférées ; mais celles seulement qui sont transférées et quant à l'office et quant à la solennité. « Quod vero, *dit le saint Pontife*, attinet ad festos translatos dies, id unum excipimus, ut scilicet quando una cum solemnitate divinum officium translatum fuerit in dominicam diem, una tantum missa pro populo sit a parochis applicanda, quandoquidem missa, quæ præcipua divini officii pars est, una simul cum ipso officio translata existimari debet[3]. » Or

(1) *Juris canonici universi compendium*, Tom. I, col. 1377.

(2) *L'ami de la religion*, Tom. 116, pag. 104.

(3) Cette Bulle de Pie IX a été insérée dans la *Revue Théologique*, Tom. III, pag. 347.

les quatre fêtes dont il s'agit ne sont transférées que quant à la solennité ; elles ne le sont pas quant à l'office. « 1° Officia prædictarum festivitatum recitanda erunt, *dit le Cardinal-Légat*, a Clero tam privatim quam publice in ecclesiis, et missa de iisdem festis dicenda in proprio suo die.... 3° Sola solemnitas præfatorum festorum amandanda est in dominicam sequentem, in qua officia quidem a Clero tam publice quam privatim recitabuntur, ac missa celebrabitur juxta rubricas occurrentes, seu juxta consuetum ordinem. Canetur tamen una missa solemnis de festo illo translato, more votivo cum unica oratione[1]. » Il est donc clair que ces fêtes ne sont transférées que quant à la solennité. La conséquence, c'est que les curés doivent appliquer la messe pour le peuple en ces jours.

La S. Congrégation du Concile l'avait, du reste, déclaré en termes exprès dans sa réponse à Mgr l'Evêque de Gand. Dans sa supplique, Mgr de Gand demandait au Souverain Pontife de déclarer : 1° Si les curés étaient tenus d'appliquer la messe pour leurs paroissiens aux jours de fêtes supprimées par l'indult apostolique du 9 avril 1802? 2° Si la même obligation les liait aux jours de fêtes transférées au dimanche suivant par le même indult? Le Souverain Pontife répondit affirmativement aux deux doutes. Voici les termes de la supplique et de la réponse.

Hinc ad Sanctitatis Vestræ pedes provolutus, dictus Episcopus Gandavensis humiliter supplicat, quatenus Sanctitas Vestra 1° declarare dignetur, an parochi teneantur sacrificium offerre pro grege diebus festis per indultum Apostolicum die 9 aprilis 1802 abrogatis; 2° itidem declarare, an ad id teneantur diebus festis per idem indultum in dominicam sequentem translatis....

(1) *Collectio epistolarum pastoralium diœcesis Mechliniensis*, Tom. I, pag. 128. V. aussi Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum*, n. 4691, Tom. III, Appendix I, pag. 83.

Relatis Sanctissimo Domino Nostro, per subsecretarium S. Congregationis Concilii, adjunctis precibus, datis nomine Amplitudinis Tuæ, eadem Sanctitas Sua, ad Amplitudinem Tuam præsentes dari mandavit, eidemque significare, juxta resolutiones alias editas a S. Congregatione Concilii, parochos teneri ad applicationem missæ pro populo omnibus diebus festis, etiam per Apostolicum indultum reductis, et ad dies dominicos translatis.

Romæ, 9 decembris 1840.[1]

Le Cardinal Evêque d'Arras pouvait ignorer ce document et son erreur pouvait être excusable. Mais comment excuser celle de M. Maupied en présence de cette décision et de la Bulle également claire de Pie IX?

Rép. ad 2. Le Jeudi-Saint n'est pas compté au nombre de ces jours, puisque les Souverains Pontifes ne l'y comprennent point.

Il peut cependant se présenter des cas où le curé devrait dire la messe pour son peuple le Jeudi-Saint : c'est lorsque saint Joseph ou l'Annonciation tombent en ce jour. Deux décrets généraux de la S. Congrégation des Rites l'ont ainsi réglé pour les deux fêtes. Voici d'abord celui émis pour la fête de saint Joseph.

Decretum Generale.

Cum anno proxime venturo occurrat festum S. Josephi in feria V majoris Hebdomadæ, exortum fuit dubium, attenta universali consuetudine Ecclesiæ celebrandi eo die unam tantum missam; an una cum officio ipsius S. Josephi transferri debeat anno prædicto, etiam obligatio audiendi missam, ac vacandi ab operibus servilibus?

Dubioque hujusmodi in S. R. Congregatione proposito, eadem Congregatio, ad relationem Emi et Rmi D. Card. Albani, re mature discussa, censuit : « Officium transferendum esse ad aliam diem, juxta rubricas Breviarii Romani, et decreta ipsius Congregationis;

(1) Ap. Verhoeven, *Dissertatio canonica de sacrosancto missæ sacrificio etc.*, n. 21, pag. 25 et seq.

cæterum præceptum audiendi missam, et vacandi ab operibus prædictis non esse transferendum, sed servandum esse (*in*) prædicta feria V majoris Hebdomadæ, adeoque per Ordinarios locorum accurate providendum, ut eo die aliquæ quidem missæ privatæ, ante celebrationem solitæ missæ conventualis, celebrandæ pro præcepti implemento non desint ; sed tamen propterea antiquus mos communionis cleri in missa solemni ejus diei, quo ecclesia Ssmi Eucharistiæ sacramenti institutionem, et memoriam recolit, summa religione hactenus retentus , nullatenus omittatur. » Et ita declaravit, ac decretum hujusmodi publicari, et imprimi mandavit. Die 13 septembris 1692[1].

Voici le décret publié pour la fête de l'Annonciation.

Decretum Generale.

Cum festum Ssmæ Annunciationis sequenti anno 1717 incidat in feriam V majoris Hebdomadæ, ideoque a nonnullis quæsitum fuerit : An præceptum audiendi missam, et vacandi ab operibus servilibus ad feriam secundam post dominicam in Albis, in qua, juxta decretum S. R. C. alias die 12 februarii anno 1690 editum, idem festum celebrari debet, sit transferendum ; an vero servandum sit in ipsa feria V majoris Hebdomadæ, et per locorum Ordinarios providendum, ut eo die aliquæ missæ privatæ ante conventualem pro præcepti adimplemento celebrentur, prout in Camerinen., et pro ecclesiis Almæ Urbis mandatum fuit die 20 martii 1660?

S. eadem R. C., re mature discussa, censuit : « Præceptum audiendi missam, et abstinendi a servilibus non esse transferendum, sed omnino servandum esse in ipsa feria V majoris Hebdomadæ, adeoque per Ordinarios locorum providendum, ut eo die, pro civitatum et pagorum qualitate, ac christifidelium in iis degentium numero, plures missæ privatæ ante celebrationem missæ conventualis pro præcepti adimplemento celebrandæ non desint, sed tamen propterea antiquus mos communionis Cleri in missa solemnis ejus diei, quo Ecclesia Ssmæ Eucharistiæ sacramenti institutionem, et memoriam

(1) Gardellini, *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, n. 3289, Tom. II, pag. 122, 3e édit.

recolit, summa religione hactenus observatus, nullo modo omittatur. » Et ita declaravit, ac Decretum hujusmodi publicari et imprimi mandavit, si Ssmo Domino Nostro visum fuerit. Die 12 septembris 1716.

Factaque per me Secretarium de prædictis eidem Ssmo D. N. relatione; Sanctitas Sua benigne annuit. Die 27 septembris 1716[1].

Le curé doit donc, dans ces occurrences, offrir la messe pour le peuple le Jeudi-Saint; mais c'est à cause de la circonstance extrinsèque de la fête de saint Joseph, ou de l'Annonciation.

Il faut cependant excepter, quant à la fête de l'Annonciation, les diocèses qui auraient obtenu le même privilége que celui de Tournai. Lorsque cette fête tombe entre le dimanche des Rameaux et le dimanche *in Albis*, le souverain Pontife a permis de retenir l'ancien usage du diocèse, et de la transférer, même quant à la fériation, au lundi qui suit le dimanche *in Albis*. C'est une dérogation au décret de 1716. Voici l'indult qui l'autorise.

TORNACEN.

Reverendissimus Dominus Gaspar Josephus Labis Episcopus Tornacen., exposuit usum ab antiquo in sua Diœcesi vigere ut Festum Annuntiationis, quando inter Dominicam Palmarum et Dominicam in Albis inclusive incidit, ad Feriam II post hanc Dominicam transferatur quoad Chorum et Forum. Ita statutum est in Synodo Provinciali Cameracensi anni 1631, titulo V, et Synodo Tornacensi anni 1600, titulo IV. Et quamvis per Decretum reductionis Festorum diei 9 Aprilis anni 1802 datum feriatio huic festo annexa fuerit suppressa in territorio Reipublicæ Gallicanæ, nihilominus, ut in eodem Indulto generatim cautum est, nihil in Ecclesiis Diœceseos Tornacensis fuit innovatum de consueto ordine ac ritu divinorum officiorum in hujus festi celebratione, ita ut feriatio quamvis non amplius sit de præcepto, ex devotione adhuc celebratur tum a Clero tum a Populo, et

(1) *Ibid.*, n. 3892, Tom. II, pag. 295.

quidem feria II post Dominicam in Albis, quando Annuntiatio incidit inter prædictam Feriam et Dominicam Palmarum.

Porro ex una parte Decreta Sacrorum Rituum Congregationis translationem feriationis limitant ad casum quo Annuntiatio occurrat Feria VI in Parasceve aut Sabbato Sancto, et ex altera parte compertum est morem inductum non posse e medio tolli quin exinde excitetur admiratio in Populo atque detrimentum capiat cultus, quatenus feriatio negligetur si non amplius cum Festo transferatur; ideo supradictus Episcopus muneris sui esse putavit a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa IX postulare ut de apostolica Benignitate præfatum morem in Diœcesi Tornacensi servari permitteret. Sanctitas vero Sua, ad relationem subscripti Sacrorum Rituum Congregationis Secretarii, attentis expositis circumstantiis invectam consuetudinem de speciali gratia servari posse permisit. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 4 Aprilis 1867.

C. Episcopus Portuen. et S. Rufinæ Card. Patrizi *S. R. C. Præf.*

D. Bartolini, *S. R. C. Secret.*

CONSULTATION III.

I. Le Directoire de Rome pour l'année 1868 porte au premier dimanche de l'Avent, etc. *silent organa*. Cependant quelques confrères prétendent, d'après la pratique de Liége, qu'on peut toujours employer l'orgue pour accompagner le chant, comme on fait aux messes de *requiem*, omettant les versets et pleins jeux.

S'il faut prendre cette rubrique dans un sens absolu, est-elle également applicable aux vêpres des dimanches non privilégiés et dont le rite l'emporte sur le dimanche, comme les premières vêpres de saint André, de saint Ambroise, de l'Immaculée Conception?

II. Comment doit-on interpréter la rubrique du Rituel romain : *si sepulchrum non est benedictum, benedicitur hoc modo?...* Faut-il le suivre à chaque enterrement, ou seulement pour un enterrement dans un caveau nouvellement construit?

Agréez, etc.

Réponse. I. On peut toucher l'orgue en Avent et en

Carême, aux fêtes doubles[1], conséquemment aux premières vêpres d'une fête, même seulement double mineure, qui tombe le lundi.

Pour ce qui concerne les dimanches et féries auxquelles s'applique la rubrique du Cérémonial, voici ce qu'écrivait un des plus exacts liturgistes de notre temps, enlevé prématurément à la science, M. Bourbon[2] : « L'orgue de *Chœur*, ainsi appelé, parce qu'il est placé dans le chœur dont il doit accompagner et régler les voix, remplace avantageusement les ophicléides, etc. Il donne le ton aux chantres, lorsqu'ils doivent entonner : il est même convenable qu'il le donne dès la préintonation, quand elle doit avoir lieu, afin d'éviter un changement de ton toujours choquant pour l'oreille... Il doit accompagner à l'unisson et sans faire entendre aucun accord, aux jours et dans les circonstances où le grand orgue n'est pas admis. Ainsi, pendant l'Avent et le Carême, aux offices du temps, sauf la messe du 3e dimanche de l'Avent *gaudete*, et celle du 4e dimanche de carême *lætare*, il jouera le pur plain-chant. Cette règle de convenance devient une loi stricte le dimanche de la Passion, pour l'office du temps jusqu'au Samedi-Saint, sauf les exceptions indiquées. Pour le temps de la Passion, tout chant figuré est prohibé, on ne doit employer que le simple plain-chant. »

Telle est donc la pratique à suivre quand on a un orgue de chœur.

S'il n'y en a pas, nous croyons, tout bien considéré, qu'il est mieux de ne pas toucher l'orgue, à moins que cela ne soit indispensable pour conduire le chœur. Toutefois, dans cette supposition, l'organiste doit se borner, comme il a été dit, à accompagner simplement le plain-chant.

II. Les deux interprétations indiquées par notre respec-

(1) *Cær. Episcoporum*, lib. I, cap. XXVIII, n. 2.

(2) *Introduction aux cérémonies romaines*, num. 756 et ss.

table abonné ont trouvé des patrons parmi les auteurs. Bauldry pense qu'on doit bénir toutes les fosses, le cimetière fût-il bénit [1]. Baruffaldi [2] et Cavalieri [3] sont du sentiment opposé, et leur interprétation est confirmée par la pratique de Rome. D'après ce qu'on nous mande de cette ville, le passage du Rituel s'entend d'un lieu nouveau de sépulture, comme d'un caveau qui ne fait pas partie d'un cimetière déjà bénit, d'un terrain ajouté à un ancien cimetière, ou même d'un cimetière neuf, dont la bénédiction aurait dû être différée quelque temps pour certaines circonstances, de guerre, de peste, etc.

Il est inutile de faire observer que cette bénédiction de chaque fosse ne peut en aucune façon suppléer ou remplacer la bénédiction du cimetière. Nous nous proposons de revenir un jour sur cette question, qui a pris tant d'importance de nos jours.

CONSULTATION IV.

On nous adresse, de trois diocèses de la Belgique, des doutes concernant la messe qui se chante à l'Exposition solennelle pour les prières des XL heures. Nous les réunissons en une seule consultation.

I. Peut-on chanter la messe votive du Saint-Sacrement, pendant l'octave de Noël?

II. Faut-il chanter cette messe votive *cum unica oratione,* ou doit-on ajouter la commémoraison du dimanche, de la fête occurrente, etc.?

III. Au dimanche de la quinquagésime, après qu'on a ajouté sous une conclusion l'oraison du Saint-Sacrement à celle du dimanche, faut-il encore ajouter l'oraison *à cunctis* et l'autre *ad libitum?*

(1) *Manuale sacrarum cæremoniarum*, part. III, cap. 15, n. 11.
(2) *Ad rituale romanum commentaria*, titul. XXXVI, n. 169.
(3) *Opera omnia liturgica*, tom. III, cap. XV, Decret 62, n. 27.

Réponse. 1. « Celebretur, *dit l'Instruction de Clément XI et Clément XII*, post nonam, missa SS. Sacramenti votiva *pro re gravi*, exceptis tamen omnibus dominicis 1^{æ} aut 2^{æ} classis, et omnibus diebus, in quibus, juxta calendarium tam universale quam particulare illius ecclesiæ in qua fit expositio, pariter habetur officium 1^{æ} aut 2^{æ} classis ; item excepta feria 4^{a} cinerum, feria 2^{a}, 3^{a}, 4^{a} majoris hebdomadæ, omnibus diebus per octavas Paschæ et Pentecostes, vigilia festorum Natalis Domini et Pentecostes, atque per octavam Epiphaniæ ; in hisce dominicis aliisque diebus et feriis exceptis canetur missa conventualis cum adjuncta oratione SS. Sacramenti sub una conclusione : quæ omnia in omnibus ecclesiis tum sæcularium, cum regularium servabuntur[1]. »

Il est évident, d'après cela, que les fêtes de saint Etienne, de saint Jean, et des SS. Innocents sont exceptées, puisqu'elles sont de seconde classe. Quant aux trois autres jours de l'octave, ils ne sont pas exceptés, et la messe votive du Saint-Sacrement pourra se chanter.

Gardellini, à propos du texte italien de l'Instruction, fait remarquer qu'il est équivoque, pour l'octave de l'Epiphanie, *l'ottava dell' Epiphania*, et qu'il peut signifier aussi bien le dernier jour que toute l'octave. Mais, ajoute-t-il, il ne reste plus de doute, si l'on examine les principes. « Nam licet octava Epiphaniæ secundi ordinis sit, nihilominus rejicit quæcumque duplicia, nisi sint ritus primæ classis occurrentia. Quoniam vero instructio a regula excipit duplicia secundæ classis, plane consequitur excipiendos esse etiam dies infra octavam, quæ rejicit festa quæ non sint primæ classis[2]. » D'après cette règle, l'octave de Noël n'excluant pas même un semi-double occurrent, il est clair qu'elle n'a pas le pri-

(1) Nous empruntons la traduction des *Decreta S. R. C.* edit. 4^{a}, pag. 426. Le texte de l'Instruction clémentine est en italien.

(2) *Comment. in Instruct. Clement.* § XII, n. 8.

vilége d'empêcher la messe votive du Saint-Sacrement.

Gardellini fait observer, après Cavalieri, et Tétamo, que si dans un diocèse ou une église particulière, une octave était, en vertu d'un indult, privilégiée à l'instar de l'octave de l'Epiphanie, elle exclurait aussi la messe votive du Saint-Sacrement [1].

2. Gardellini donne comme certain qu'il faut ajouter les oraisons du dimanche, de la férie majeure, de la fête occurrente, etc. Après avoir rapporté le sentiment affirmatif de Bissus, Guyet et Merati, il termine par ces mots [2] : « Hujusmodi autem sententia plus quam vim privatæ opinionis habet, postquam S. R. C., instante ejusdem S. C. secretario, ad illius normam conformanda esse rescripta jussit, dum conceduntur missæ votivæ solemnes pro iis ecclesiis, quæ non habent onus missæ conventualis, ut videre est in nostra collectione [3]. »

Il est bien entendu que nous ne parlons ici que des églises qui ne sont pas tenues à célébrer tous les jours la messe conventuelle.

3. Sur ce point nous partageons l'avis de Romsée, d'après lequel, la messe du dimanche ainsi chantée revêt la nature d'une messe festive, et n'admet pas, par conséquent, les commémoraisons qui doivent se faire aux semi-doubles [4] : « Fieri tantum debent commemorationes occurrentes, quæ locum inveniunt in festo primæ classis, scilicet dominicæ, diei infra octavam privilegiatam, semiduplicis, etc. ; non autem simplicis, diei infra octavam ordinariam, etc. : quia missa illa de die solemniter cantata, occasione rei gravis, acquirit ritum primæ classis, per hoc quod substituatur missæ speciali, et

(1) *Ibid.*, n. 11 et 12. (2) *Ibid.*, n. 17.

(3) On trouvera cette déclaration de la S. C. du 18 janvier 1791, dans *S. R. C. Decreta*, V° *Missa*, § X, n. 8.

(4) *Opera liturgica*, tom. III, pag. 77, edit. 1854.

illius naturam induat. » Romsée parle d'une messe votive solennelle pour une cause grave, mais la raison qu'il apporte s'applique évidemment à notre cas.

CONSULTATION V.

Reverendi admodum Domini,

Ab anno elapso in directorio ad usum cleri Archidiœceseos Mechliniensis præscribitur : « Quando in missa additur oratio de Venerabili, ratione expositionis SS. Sacramenti, 1° loco dicitur oratio de Venerabili, 2° de Spiritu sancto. » Quum missa de Spiritu sancto in fine missalis præponatur missæ de SS. Sacramento, oratio de Spiritu sancto semper fuit præposita : jam peto utrum oratio de Spiritu sancto eo ordine fieri non debeat quo in fine missalis missa de Spiritu sancto ponitur?

Supponamus casum : feria 5 fit de festo alicujus sancti ritu duplici; missa celebratur cum expositione SS. Sacramenti, et nulla commemoratio occurrit nisi oratio de Spiritu sancto ab episcopo indicta. Juxta directorium, oratio de Venerabili orationi de Spiritu sancto præponi debet. An recte?

Vester in Christo frater.

Réponse. Dans le cas proposé, la collecte du Saint-Esprit doit se placer après celle du Saint-Sacrement. Celle-ci, en effet, conformément aux décrets, doit venir après les oraisons prescrites par la rubrique, et conséquemment avant l'oraison commandée qui se place la dernière. Tous les auteurs sont d'accord sur ce point : « Quod si e superiorum mandato, *dit Gardellini*[1], alia sit addenda oratio, illa de Sacramento antecellit, primumque occupare debet locum post præscriptas a rubrica. » Il ne faut donc pas considérer ici la dignité des oraisons, mais voir si elles sont prescrites par la rubrique, ou commandées par l'Ordinaire. Il arrive ainsi qu'une oraison

(1) *Comment. in Instr. Clem.*, § XVII, n. 28.

ad libitum doit parfois être placée avant celle du Saint-Sacrement.

Quant aux messes votives reprises à la fin du missel, elles ne sont pas rangées selon l'ordre de dignité, mais d'après les jours de la semaine auxquels elles se rapportent.

CONSULTATION VI.

Reverendi in Christo fratres,

Exploratum vobis est sodalitates seu confraternitates ante Concordatum 1801 existentes, omnia privilegia necnon indulgentias amisisse; easque de novo anno 1858, die 20 jan., erectas fuisse. Revue théologique, 4e série, pag. 438.

Id dubium mihi ingerit circa patronos locorum, qui ante concordatum, legitime quidem electi, sed minime post concordatum de novo electi fuere, juxta decretum Urbani VIII, 1630; jam quæro utrum de patronis locorum non idem sentiendum, sicut de sodalitatibus seu confraternitatibus?

Continuus iterum vester lector futurus.

Réponse. Le patron local est indépendant des églises et des paroisses. Supposez donc supprimées toutes les paroisses et toutes les églises paroissiales, les patrons choisis suivant les règles prescrites conserveront leurs prérogatives. De là vient que, après la suppression et la nouvelle circonscription des paroisses ordonnée par Caprara, on n'en a pas moins conservé les patrons locaux. Cela résulte des lettres mêmes du Cardinal-Légat et d'une foule de décrets de la Congrégation des Rites.

Il n'en est pas de même pour les Confréries dont l'existence est liée à l'existence des paroisses, ou des églises paroissiales dans lesquelles elles ont été érigées. Il suit de là que les églises paroissiales ayant été toutes supprimées, les confréries qui y avaient été érigées ont disparu du même coup. La paroisse a pu être rétablie comme autrefois, mais

ce n'en est pas moins une nouvelle paroisse, une nouvelle église paroissiale, à laquelle ne ressortissait nullement la confrérie éteinte.

Il a donc fallu une nouvelle érection pour ces confréries, afin de les rapporter à la nouvelle paroisse.

CONFÉRENCES ROMAINES.

Les mêmes motifs qui avaient porté la *Revue Théologique* à communiquer à ses lecteurs les questions des conférences morales de Rome, nous décident également à faire la même communication à nos abonnés. Le choix des questions est toujours aussi intéressant, toujours fait avec le même discernement, et les questions sont toujours posées avec la même sagacité. Si notre cadre est trop restreint pour entreprendre la solution de tous les cas, nous bornerons notre choix et nous essaierons du moins de résoudre ceux qui offriront le plus d'intérêt pratique pour nos lecteurs. Nous donnons aujourd'hui les questions; dans les livraisons suivantes nous commencerons la publication des réponses.

QUÆSTIONES MORALES DE SACRAMENTO PŒNITENTIÆ,

De quibus deliberabitur in conventibus quos auspice viro emo Constantino Patrizi Episcopo Portuen. et S. Rufinæ S. R. E. Cardinali, sacros. Patriarchalis Basilicæ lateranensis archipresbytero, sac. Rituum Cong. Præfecto et sanctissimi Domini Nostri PP. Pii IX Vicario Generali, Romæ ad S. Apollinaris habebunt sacerdotes ex cœtu S. P. apostoli diebus qui singulis quæstionibus inscripti sunt. A Mense novembri anni 1868 ad septembrem anni 1869.

Monitum.

Qui propositas quæstiones enodare, aut enodatas magis magisque illustrare, vel piam habere collationem debeant, meminerint illud, quod nostro in cœtu semper solemne fuit, hæc omnia unius horæ spatio continenda. Initium vero cœtus toto anno erit hora vicesima secunda.

I.

Die 23 Novembris 1868 hora 3 pom.

Titius fervidissimi ingenii adolescens vehementi contra luxuriam concione audita, ita hujusmodi peccati turpitudinem apprehendit, ut ex ea gravem dolorem peccati a se in pudicitiam patrati conceperit, quin aliud motivum ad peccati detestationem adhibuerit. Ita animo comparato ad confessionem peragendam accedit, et præter luxuriæ noxam, aliis levioribus culpis enarratis, absolutionem sacramentalem consequitur. Ad sacram synaxim postea accessurus alterius gravis noxæ contra justitiam recordatur, eamque vehementissime deflet recolens hujus generis facinora Deum punire infortuniis solere; præsertim vero rerum propriarum detrimento, aut amissione juxta illud : totam farinæ massam modicum fermenti corrumpit. Ad confessarium igitur redit enarrans in anteacta confessione hanc culpam ex oblivione a se esse omissam. Interim exclamat : oh quantum utrumque peccatum mihi displicet! Nihil enim luxuria turpius, nihil furto perniciosius! Hæc confessarius audiens: nullane alia de causa, ait, te admissorum peccatorum pœnitet? Cui ille respondet. Ecquid aliud mihi faciendum fuisset? Si ita est, inquit confessarius, neque validum fuit sacramentum ante susceptum, neque dolor quo nunc de admissis peccatis afficeris satis est ut absolvi a me possis. Quamobrem Titius hortatur ut distinctam peccati contra luxuriam confessionem recolat, et de omnibus culpis generaliori aliquo motivo dolorem concipiat. Titius obedit : sed postea cupiens hujus doctrinæ rationem agnoscere ad virum theologum accedit qui, re audita, secum quærit.

1° *Ex quo motivo in confessione peragenda doloris actus elici debeat.*

2° *Utrum quoad pœnitentiam detur sacramentum validum et informe.*

3° *Quid de obligatione Titii et de confessarii judicio sentiendum.*

II.

Die 14 Decembris 1868 hora 3 pom.

In sodalitio, quo diebus festis ad pietatis opera exercenda adolescentes conveniunt, duo ex presbyteris juniores doctrina, et practica methodo inter se omnino diversi, ad eorum confessiones excipiendas præsto sunt. Primus quoties adolescentium confessiones audit, ut eos ad vehementem dolorem excitet, gehennæ considerationem proponit, atque omnia tormenta quæ illic peccatores patiuntur ita describit, ut illi, metu perculsi, inter suspiria quam maxime de admissis dolere videantur. De amore autem Dei, ejusque bonitate per peccatum offensa ne verbum quidem profert; ratus non solum necessariam haud esse contritionem, sed etiam ita esse perdifficilem, ut ab adolescentibus vix aut ne vix quidem concipi possit. Ii enim ad sensibilia feruntur, et sensibilibus facilius commoventur. De proposito pariter nihil loquitur, quia sibi persuasum habet illud in detestationis actu inclusum esse : explicite autem eos interrogare, utrum apud se statuant toto vitæ tempore a peccatis velint se abstinere, nihil esse aliud putat quam iisdem occasionem præbere quo animo cadant ex metu servandæ virtutis inter tot, tantasque totius vitæ difficultates. Quin imo eos admonet, ne hac de re per reliquos vitæ annos velint cogitare; fieri enim potest ut ex prævisione relapsuum eorum dolor aut imminuatur aut omnino deficiat. Accidit autem ut, confessario per aliquot dies absente, unus ex ejus pœnitentibus ad alterum accesserit. Hic audita confessione : dic mecum, ait : Deus meus diligo te super omnia, quia es summe bonus. Deinde hortatur

ut promittat se non amplius peccata toto vitæ suæ tempore admissurum. Ad experiendum autem utrum firmum propositum conceperit eum interrogat : an ita animo comparatus sit, ut potius igne comburi malit quam peccata in posterum patrare : an a monstru et immani bellua ad dilaniandum parata magis quam a peccato abhorreat : an mortem matris vel fratris libentius patiatur quam denuo in peccatum labi se sineret. Adolescens ad hæc verba stupet, et confessario nil respondet. Instat ille : et puer tandem ait : hæc omnia apud alium confessarium neque promittere, neque tali modo dolere solitus fui. Hinc hortante confessario, methodum exponit qua apud alterum ex ejus consilio utebatur. Oh quam erronee! ille respondet. Attritio enim, præterquam quod inferior contritione sit, sine tamen aliquo saltem initiali Dei amore neque in sacramendo sufficit : propositum vero nonnisi explicite elici debet. His de causis, prosequitur : tuas confessiones sin minus sacrilegas, saltem nullas et necessario repetendas pro certo tenendum est. Adolescens magnum in fletum erumpit, et ad spiritualem sodalitii magistrum confugit, eique omnia pandit. Hic secum quærit.

1° *Utrum vel qualis amor cum attritione requiratur.*

2° *An in confessione propositum explicite elici debeat.*

3° *Quid de iterandis confessionibus pueri in casu, quidque de methodo utriusque confessarii sentiendum, et quæ vera praxis.*

III.

Die 4 Januarii 1869 hora 3 1/4 pom.

Parochus quidam Mæviam mulierem viduam valde piam suspiria et lacrimas effundentem in suo templo inter orandum invenit. Eam interrogat cur tantum doleat, tantisque, ut videbatur, angustiis prematur. Cui illa : hoc sibi evenire quoties ad confessionem peragendam in anteactam vitam

inquirit. Recolentem enim graviores circumstantias quorumdam flagitiorum sui matrimonii tempore contra sextum admissorum gravibus tentationibus urgeri et innumeris angustiis premi declarat. Abstine ab hujusmodi inquisitione, respondet parochus; sed illa : id fieri mihi non est integrum ; ex eo quod meus confessarius jubet me in singulis confessionibus horum facinorum narrationem distincte repetere. Tunc parochus probe noscens confessarium Mæviæ ex eis esse, qui sæpe pietatis specie se, aliosque decipiunt, aperto sermone, ipsam hortatur, ut vel illum relinquat, vel eidem, suo nomine referat ipsum in maximo errore versari. Mævia parochi dicto audiens confessarium alloquitur, sui animi angustias, ut alias fecerat, exponit judiciumque parochi ei refert. Confessarius respondet : se quidem scire hoc haud esse necessarium, cum jam pluries ab illis peccatis fuerit absoluta, verum ita se cum ea gerere, quod eam instituere ad animi demissionem vellet : quoniam ipsa, nisi sua superbia pelleretur, hujusmodi angustias non pateretur. Nescit autem tuus parochus, ille prosequitur, quod circumstantiæ aggravantes semper exponi debeant juxta Ritualis Romani regulam. Neque se esse ex iis qui ad confessiones citius expediendas numquam de hujusmodi circumstantiis pœnitentes percunctantur : ex quo fit ut neque exactum de pœnitentium statû judicium efformare, neque proportionatam, ut Concilium Tridentinum præscribit, gravitati criminum pœnitentiam imponere valeant. Vera, uno verbo ait, et perfecta directio spiritus hoc exigit, ut pœnitentes has circumstantias enarrent, et si taceant de his, confessarius interroget, iique eidem distincte respondeant. Mulier hæc omnia parocho refert qui sibi proponens anonymam epistolam hac super re illi confessario mittere, judiciis probatorum auctorum refertam, secum examinare statuit.

1° *An in genere circumstantiæ aggravantes peccatorum manifestandæ sint in confessione.*

2° *An de illis interrogare confessario semper fas sit, ita ut pœnitens respondere teneatur.*

3° *In specie vero quæ regulæ quoad peccata contra sextum præ oculis habendæ.*

4° *Quid de methodo confessarii in casu, et utrum mentem Concilii Tridentini et Ritualis Romani ipse recte apprehenderit.*

IV.

Die 25 Januarii 1869 hora 3 1/2 pom.

Recitatur oratio de laudibus S. Pauli Apostoli quem cœtus noster sibi Patronum adlegit.

V.

Die 15 Februarii 1869 hora 4 pom.

Mævia, quoties ad sacramentalem confessionem accedit, una cum matre parochiale templum petere solet, ibique apud matris confessarium confiteri peccata sua cogitur. Forte accidit ut graviter cum amasio peccet, et cum eam pudeat suo confessario tantum facinus aperire, die quodam, dum mater in suis peccatis confitendis moram trahit, cito cucurrit ad parochum, et apud eum, quoad citius fieri possit, hujusmodi noxam una cum aliis venialibus confitetur. Verum licet absolutionem assecuta fuerit, ad renovandam confessionem ad primum, parocho ipso annuente, redit; eique tamen venialia solummodo paulo ante absoluta manifestat. Post breve tempus denuo ab amasio pluries cognoscitur, atque ex eo uterum gerit. Deinde cujusdam fœminæ consilio abortum procurat, resque cedit ex sententia. Atvero en novæ animi angustiæ ad tale facinus confitendum. Sed ope illius vaferrimæ mulieris, mutata veste, dum primæ tenebræ se intenderent, ad templum pergit in quo nocturnis horis pietatis

exercitia pro viris tantum habentur, ibique virilem simulans vocem confessionem peragit. Ut mitiorem confessarium sibi reddat, confessionem generalem faciendam proponit, statimque illam conficere studet. Itaque sua flagitia declarat, neque tacet quod cum persona diversi sexus rem habuerit, et ad occisionem fœtus ex eo habiti simul operata sit. Verum hæc omnia ita enarrat ut peccata nondum accusata a peccatis alias declaratis minime distinguat. Postulanti confessario promissione facta quod brevi ad eumdem esset denuo accessura, quod tamen haud fieri adeo facile posse sibi videbatur, sacramentali absolutione accepta, domum redit. Non equidem putabat ad hunc confessarium rediturum esse; sed cum denuo cognita ab amasio, licet semel, fuisset, eadem industria, ut antea, uti cogitur. Verum hac vice enarratis venialibus culpis, quas hoc temporis intervallo admiserat, in hanc formulam confessionem concludit: accuso me etiam de omnibus aliis culpis, et præsertim de peccato fornicationis in quod miserrime incidi. Post hæc per aliquot annos honestam vitam Mævia reapse duxit, et ad ordinarium confessarium sæpe cum matre accessit, apud quem cum esset nuptiis proxima, ipso hortante, confessionem generalem peregit: verum in ea facinora cum amasio admissa non manifestavit. Attamen nuptiarum die paulo ante matrimonii celebrationem omnia parocho sincere pandit. Hic secum quærit.

1° *Utrum et qualis species seu circumstantiæ mutantes speciem sint manifestandæ ad confessionis integritatem.*

2° *Utrum et quæ mendacia in confessione adhibita huic integritati officiant.*

3° *uid sentiendum de singulis in casu.*

VI.

Die 1 Martii 1869 4 1/4 pom.

Parvo in oppido moratur parochus qui contra pontificii gubernii osores, et pseudo italici regni adsertores infensissimus, non solum verbo, consiliis, exemplo, eorum errores, et conatus reprimere studet; sed etiam illos incusando ita persequitur, ut non solum mali eum oderint, sed etiam boni minus prudenter eum agere putent. Imo rumor a malis fortasse hominibus in vulgus spargitur, ut is in suspicionem adducatur de confessionis abusu in iis criminibus detegendis. Interea Titius cum mortis periculo decumbit, ad ejus confessionem excipiendam accedit parochus, quippe unus sit in illo oppido sacerdos. Timet, horretque Titius apud hunc confessionem peragere; præsertim ob crimen illud, quod scilicet cuidam politicæ et damnatæ sectæ adscriptus sit. Angustiis pressus secum animo ratiocinatur : Vel convaluero, et apud alium peccatum confitebor, vel ingravescente morbo de recuperanda sanitate desperatum sit, morti proximus apud eum confessionem perficiam. Quapropter hujusmodi facinus modo præterire silentio statuit : cæterorum peccatorum confessionem peragit. Cum præterea ipse graviter percusserit sororem ex eo quod uterum gerentem vidisset, ex eaque percussione consecutum abortum fuerit; solummodo percussionem est fassus, et de abortu secuto siluit : quia manifestationem in perniciem, et diffamationem sororis casuram esse agnoscit, maxime apud virum minus prudentem, qui hac de re suspicabatur, eamque detegere innumeris artibus satagebat. Verum perbelle accidit ut Titius convaluerit, et ad ea quæ antea sibi proposuerat adimplenda templum quoddam petit, ibique apud religiosum virum confessionem renovat, et omnia sinceris verbis pandit. Confessarius his auditis secum quærit.

1° *Utrum, et quæ sint causæ ab integritate confessionis excusantes.*

2° *An habeantur in casu.*

3° *Quid Tœtio priscribendum.*

VII.

Die 15 Martii 1869 hora 4 1/2 pom.

Berta sæpe cum Cajo hero suo peccare confessario exponit. Hic eam, ut hujusmodi domo discedat magnopere urget. At illa recusat : primo quia herus se in posterum alios mores suscepturum esse promiserat : secundo quia pluribus ante annis stipendium non est ipsi solutum, neque herus sibi ab eo discedenti soluturus erit. His auditis confessarius Bertam absolvit, cum hoc tamen, ut promittat se brevi ad confessionem esse redituram ; interim autem quibusdam precibus quotidie usuram. Sed factum est ut post sex menses cum relapsu pluries iterato Berta ad confessarium redierit, easdem afferens rationes quibus a relinquenda occasione excusaretur. Confessarius omnino se eam absolvere posse negat. Attamen cum audiat a Berta suum herum paucos post dies Roma discessurum Neapolim, ubi longo tempore mansurus sit, sermonis asperitatem emollire videtur, Bertam tamen exhortans ut post discessum sui domini ad absolutionem obtinendam redeat. At illa confessarium etiam atque etiam orat ut statim eam impertiatur : illa enim die indulgentiam plenariam se posse consequi videbat ob festum B. M. V. cujus patrocinio sese committebat. Confessarius benigne annuit. Factum revera est ut antequam herus Roma discederet nullum cum eo flagitium Berta admiserit. Cum vero Cajus Neapoli degeret ibi et ipse suorum peccatorum confessionem peragere proposuit. In ea autem confessario plane manifestat Romæ ancillam concubinam se domi habere, quam tamen in patriam rediens

se dimissurum esse protestatur. Absque ulla difficultate a confessario absolvitur. Cum postea Romam redierit, sermonem hac de re cum sua ancilla interserit, et ne dividantur, communi consensu, a quovis actu carnali sese abstinere statuerunt. Interim integer mensis labitur, et revera propositum apprime servant : sed adveniente paschali tempore, cum generalem confessionem instituant, ut præcepto satisfaciant, a confessario audiunt se diutius simul manere non posse, et absolutione privantur donec divisionem ab aliis confessariis præscriptam re executi non fuerint, licet ambo quam primum id se facturos promittant. Ad alium proinde accedunt qui secum quærit.

1° *Quid et quotuplex occasio peccati.*

2° *An et in qua occasione peccatores constituti aliquando absolvi possint.*

3° *Quid de agendi ratione confessariorum quoad singula in casu.*

VIII.

Die 5 Aprilis 1869 hora 5 pom.

Titius Sacerdos excipiens fidelium confessiones in templo, ea die qua solemne B. M. V. festum celebratur, sacramentalem absolutionem impertitus est bibulo cuidam seni qui a decem annis haud confitebatur : præterea cuidam juveni a septem circiter annis impudicitiis et mollitiei dedito, licet pluries in anno ad sacramentum pœnitentiæ accessisset : tandem cuidam mulieri quæ meretricio more vivebat, quæque licet effusis lacrymis sua admissa defleret, et suum miserrimum statum detestaretur, tamen ne iterum laberetur suæ indigentiæ impulsu timebat. In sacrarium rediens lætitia gestiens exclamat : oh quam bene hæc festa sunt instituta ; dici vix potest quam uberrimi fructus ex pœnitentiæ sacra-

mento referuntur! deinde aliquo modo quæ sibi evenissent enarrat. Cajus sacerdos qui forte aderat, Titii agendi rationem miratus est : non enim sibi suadere poterat quomodo ille hujus generis peccatores, nullo facto antea experimento, nullaque interposita ad absolvendum mora absolvere potuisset ; itaque hac de re contentio fit inter eos. Titius quidem primum adducit regulam a Catechismo Romano traditam. — Si audita confessione judicaverit (sacerdos) neque in enumerandis peccatis diligentiam, neque in detestandis dolorem omnino defuisse, absolvere potest. — Deinde animadvertit consuetudinarios facilius non esse ralapsuros si sacramenti vi communiantur quam si non absoluti dimittantur. In recidivis vero frequentiam relapsus non esse argumentum defectus doloris in anteacta vel etiam in præsenti confessione, attenta hominis instabilitate : atque optime actualem et sincerum doloris actum cum relapsuum prævisione conciliari posse, ob eamque causam pœnitentem ita dispositum absolvi posse : ex quo infert quod quoties hujusmodi pœnitentes ordinaria signa doloris præbent, absolvendi sint. Adjungit tamen quod confessario utique interdum absolutionem protrahere fas sit, ut fit in casu evidentissimæ pœnitentis utilitatis, quæ quam pluries minime haberi solet. Tandem illud fieri oportere contendit ut confessarii omni industria et caritate in pœnitente dolorem hic et nunc excitare curent : quod si faciant, difficillimus erit casus quo habituatus, et recidivus sine absolutione dimitti debeant. Cajus reponit verius pœnitentiæ signum esse a peccatis abstinere : et illum, qui intimo animo non amplius peccare statuit non tam cito relapsurum esse, sicut domus solide ædificata non tam cito corruit. Ut huic contentioni finis imponatur uterque virum theologiæ fama clarissimum et experientia probatissimum consulere statuit. Qui quæstione audita secum quærit.

1° *Utrum, et quæ signa in consuetudinariis et recidivis præsto esse debeant, ut istos verum dolorem concepisse existimari possit.*

2° *Utrum confessarius in pœnitentem dispositum differendæ absolutionis jus habeat, et quatenus affirmative, utrum et quando illo uti expediat, pœnitente præsertim contradicente.*

3° *Quid de doctrina Titii ejusque agendi ratione in casu.*

IX.

Die 19 Aprilis 1867 hora 5 1/4 pom.

Parochus in urbe pontificiæ ditionis, a gubernio pedemontano sibi adnexa, quorumdam confessionem excipiens, qui inter se matrimonium inire parati sunt, audit a sponso se pluries cum sponsa rem habuisse, per plures annos a confessione abstinuisse, sæpe sæpius blasphemasse, nec aliud mali admisisse. Quum vero parochus noscat illum prædia ecclesiæ a monasteriis erepta ab hasta emisse, illumque suis oculis viderit sacras supellectiles ab ecclesia auferre, cæterisque manum admovere quæ a scelestissimis quibusque fieri solebant, perbelle interrogat utrum aliquid unquam contra Ecclesiam, ejusque legitimum regimen molitus sit. Nihil, ille respondet. Instat parochus, cum hæc certo sciat, eumque simul omni industria, et caritate hortatur, ne simulet, neque ob malum conceptum metum sacrilegium admittat. At ille nihil præter enarrata manifestandum habere constantius asserit. Parochus dubius hæret, sed tandem eidem sacramentalem absolutionem impertitur. Post hæc excipiens mulieris confessionem eam se celare peccata cum sponso patrata ex circumstantiis quas ipsa enarrat, recto instituto calculo, sibi suadet. Quantum fieri potest illam hortatur, ut sincere confessionem peragat, sed frustra. Hinc super eam potius quam absolutionis verba, aliam orationem recitat, et paulo

post eos matrimonio conjungit. Discedentibus sponsis, secum ipse ea quæ gesserat mente revolvit; tum anxius ad viciniorem parochum accedit ab eo quærens.

1° *An confessarius pœnitentes interrogare de peccatis admissis teneatur.*

2° *Quomodo se gerere debeat cum pœnitente, de quo certo scit, vel dubitat admisisse peccatum quod in præsens non confitetur.*

3° *Quid dicendum de singulis in casu.*

X.

Die 10 Maii 1869 hora 5 1/2 pom.

Titius gravi morbo correptus coram pluribus a proprio parocho petit ut suam sacramentalem confessionem audiat, profitens se in catholicæ Ecclesiæ sinu mori velle. Parochus probe noscit eum pluribus sceleribus esse obnoxium utpote qui publicarum rerum perturbator, atque italici regni acerrimus adsertor, plurima contra Romanæ Sedis jura et catholicæ Ecclesiæ bona molitus fuerit, ita ut evidentia facti censuris irretitus haberetur. Attamen quot facinora Titius admisit, tot in confessione sincerissimis verbis aperuit. His auditis, parochus Titium publicum peccatorem et Ecclesiæ damnificatorem habens, eidem perbelle insinuare studet eum debere erroneas doctrinas reprobare, et aliquam pro allatis damnis compensationem dare. Titius vero his ejus monitis haud acquiescit, nec ullo modo sibi persuadere patitur. Ecquid enim, ait, nonne satis apparet me ab omni errore, si cui indulsi, abhorrere ex eo quod publice presbyterum catholicum, imo meum parochum advocaverim? Quæ autem damna, si quæ evenerint, mihi uni compensanda sunt cum ea populorum motibus tribuenda sint? Cum parochus noscat, Titium pervicacis ingenii esse, nec facile a proposito dimoveri posse,

ne illum ad incitas redigat, instante mortis periculo, has obligationes non ultra urgere satius ducit eique absolutionem a censuris et peccatis impertitur. Postea Titius convaluit, et signa alicujus resipiscentiæ revera præbuit, nihilo tamen minus parochus dubitavit utrum se indulgentiorem erga Titium præbuerit. Hinc a viro Theologo quærit.

1° *Utrum confessarius debeat semper admonere pœnitentem de obligationibus quæ ex ejus admissis oriuntur.*

2° *Utrum et quæ circumstantiæ excusantes prætendi possint.*

3° *Utrum in dubio quod admonitio nihil sit profutura omitti valeat.*

4° *Quid de sua agendi ratione in casu.*

XI.

Die 24 Maii 1869 hora 6 pom.

Titius confessionem instituens apud Cajum operum satisfactionem, quæ in anteactis confessionibus imposita sibi fuerunt, se omisisse narrat. Et hoc partim quia, cum eorum adimplementum in longum protrahere ei mos esset, opus a mente exciderat; partim quia opus quoddam ob quædam peccata reservata eidem impositum fuerat, quod grave nimis experiebatur. Statim confessarius hujusmodi confessiones esse renovandas reponit, ut congrua pœnitentia ad eam compensandam, cujus oblitus erat, vel ad eam commutandam quæ gravissima videbatur, imponi possit. Huic consilio facilem Titius se præbuit. Cajus interea nova a se imposita pœnitentia, ab operibus quæ pro reservatis Titius adimplere debuisset, omnino dispensat. Verum ad opera quæ præscribit, executioni demandanda antequam absolutionem daret, eumdem omnino cogit. Cum vero alia vice hoc idem Titio conti-

gisset, et etiam post patratam satisfactionem absolutionem protrahi a confessario audivisset, stomachari cœpit hominis difficultate, et ad alium accedit. Hic re audita, circa plura errasse Cajum autumat : scilicet primo in imponendo onere renovandæ confessionis ; secundo in exigenda pœnitentiæ satisfactione ante absolutionem ; tertio in commutandis operibus quæ pro culpis reservatis imposita erant. Interea ipse nihil satisfactionis loco præscribens Titium continuo absolvit. Sed postea anxius ab amico theologo quærit.

1° *An et quæ pars sacramenti satisfactio operum sit, et quale peccatum ejus practica omissio.*

2° *An et quanta imponenda, et a quo et quomodo commutari possit.*

3° *Quid de suo judicio, suaque agendi ratione in casu.*

XII.

Die 14 Junii 1869 hora 6 1/4 pom.

Rustificationis causa Titius vir nobilis, et litteris apprime eruditus, quodam in pago versatur, ubi unus, et quidem rusticus adest archipresbyter. Cum Titius ibi ægrotaverit, morti proximus advocat sacerdotem quemdam forte iis diebus eodem in pago commorantem, quem ipse scilicet et virum consilii, et non vulgari scientia præstantem arbitratur. Hic libenter accedit, sed excipere infirmi confessionem recusat ex eo quod ab illius diœcesis episcopo facultatem non reportaverit. At infirmus reponit : se nonnisi magno animi mœrore posse exomologesim peragere apud archipresbyterum, quem neque idoneum, neque sibi profuturum existimat. Hinc sacerdos precibus infirmi motus ad confessionem excipiendam paratum se ostendit. Ex qua cum agnoscat quædam Titium perpetrasse, quorum nonnulla Romano Pontifici ob adnexam censuram, alia episcopo sunt simpliciter

reservata, pœnitenti declarat, se non posse illum absolvere, nisi prius ab archipresbytero, qui episcopalibus ad rem facultatibus erat præditus, vel ab ipso loci episcopo, quum nec longe abesset, nec tempus deficeret, sive per epistolam sive per internuncium facultates impetrasset. Utrumque recusat infirmus famæ jacturam timens : idque unum tamen promittit, se, elapso mortis periculo, superiori præsentaturum. Hisce promissis acquiescens sacerdos absolutionem impertiit. Sed post biduum, defuncto viro, de sua agendi ratione anxius, cum Romam venisset a viro theologo quærit.

1° *Quæ et a quonam ad confessiones excipiendas necessaria facultas sit.*

2° *Utrum vel quibus conditionibus in articulo mortis pro casibus, et censuris reservatis a quocumque sacerdote absolutio dari possit.*

3° *Quid de sua agendi ratione in casu.*

XIII.

Die 5 Julii 1869 hora 6 1/4 pom.

Titius de incestu cum consanguinea habito in confessione se accusans a confessario audit tale facinus in ea Diœcesi Episcopo esse reservatum ; proinde eidem vel aliis hujusmodi facultatem habentibus esse confitendum. Verum ipsum piget superioris judicio, aliusve sacerdotis subjici : præsertim cum episcopus hujus facti certitudinem hinc facile assequi possit, cujus jam in suspicionem devenerat. Tunc confessarius eidem auctor est ut in aliam diœcesim, ubi hujusmodi peccatum inter reservata non haberetur, Titius migraret. Hoc consilium cum ille executioni mandasset, alteri confessario non aperit patratum scelus in sua diœcesi reservatum haberi. In patriam reversus una et altera vice in eamdem noxam prolabitur ; illamque tum se esse confessurum statuit,

cum Romam negotiorum causa se contulisset. Ibi reapse, proposito expleto, absolutionem obtinet. Tandem, ut liberius absque reservationis periculo denuo suis cupiditatibus indulgeret, comitante muliere, e sua diœcesi per aliquot dies alio migravit, et pluries incestum cum ea perpetravit. Tempore paschali confessionem apud priorem sacerdotem peragens hanc, qua usus est, industriam sincere pandit. Hic dubius hæret utrum possit Titium absolvere, et totam rem ad trutinam redigens secum quærit.

1° *Quid sit reservatio casuum, quæ ejus vis, et quibus reservandi potestas competat.*

2° *Locane, an personas reservatio afficiat.*

3° *Quid de valore absolutionis Titio antea concessæ; quid de absolutione impertienda ut in casu.*

XIV.

Die 19 Julii 1869 hora 6 pom.

Titius, cujusdam oppidi sacerdos, spiritualibus exercitiis Romæ vacans, in confessione generali manifestat se dubitare utrum recte in absolvendis quibusdam suis complicibus se gesserit. Primo enim puellam absolvit cum qua inhonestos tactus inter solatia habuerat : hos autem quamvis per se non graves judicaverat ; tamen in confessione puellæ excipienda eamdem saltem ob interiorem animi voluptatem graviter peccasse cognoscit. Secundo virum sui amicum absolvit cum quo turpes sermones habuerat cum mutua sollicitatione ad malam mulierem invisendam, ad quam revera una vel altera vice, cum esset ipse vino calidior, inito inter se consilio cum suo comite accessit. Tandem hanc ipsam mulierem absolvit cum ea diuturno, licet non periculoso, morbo laboraret, nec sacram synaxim posset omittere adveniente paschali tempore, et hortantibus consanguineis ut sacro convivio reficeretur.

Nullus quippe alius erat in illo oppido sacerdos, nec brevi alium venturum spes erat. Huc accedebat quod idcirco ab ejus confessione excipienda abstinere non posset, ne forte maritus in suspicione, quam animo conceperat de uxoris cum ipso presbytero adulterio, confirmaretur. Quin imo altera vice eamdem absolvit enixe rogatus, quia improviso morbo correpta ipsa videbatur : cum tamen media confessione per nutum acta, cognitum sit esse merum deliquium et interim antequam absolveretur alius sacerdos forte advenerit. Confessarius hæc audiens secum quærit.

1° *Quale sit peccatum turpe de quo Constitutiones Benedicti XIV loquuntur.*

2° *Utrum et quæ exceptio ad absolutionem complici præbendam detur.*

3° *Quid de agendi ratione Titii juxta singula in casu.*

XV.

Die 2 Augusti 1869 hora 5 3/4 pom.

Titia a suo parocho objurgata quod paschali præcepto non satisfecerit, sacramentalem absolutionem haud obtinere posse respondet ex eo quod confessarius nomen cujusdam sui complicis requirebat, quem se nunquam revelaturam esse obtestatur. Tunc parochus : cave, ait, ne tibi error irrepserit. Ait illa : en quomodo res se habuit. Confessionem apud Cajum peregi, eique aperui me pluribus necessitatibus adactam, cum viro ecclesiastico, et superioris ordinis turpia admisisse : at ille tot circa hæc percunctatus est, ut tandem proclamaverit jam se suspicari quisnam esset ille vir, imo agnoscere esse amicum suum. Nec satis : sed hæc verba protulit : dic, quæso, ejus nomen : illum enim admonere potero, ut et se corrigat, et eleemosynas eodem tempore tibi impertiat, quin aliud turpe in posterum contingat. Cum vero ipsa renuerem, verita ne

illius fama periclitaretur, Cajus declaravit hoc esse in bonum proximi, cujus curam habere unicuique demandatum est, cum facile possit, quemadmodum in casu. His ego reposui ad alium potius confessarium me accessuram : sed ille rursus : frustra rem suscipis ; quia hujusmodi mos est omnium confessariorum, qui pietate ac zelo cæteros præstant. Post hæc adhuc me renuentem inabsolutam dimisit, data exhortatione ut aliquot post dies ad ipsum redirem. Ego autem ad neminem confugiam verens ne hac super re idem præceptum mihi imponatur. His auditis Titius parrochus hortatur ut omnem deponat metum, et ad confessionem apud alium faciendam accedat : sed interim accepto hujusmodi confessarii nomine secum ipse cogitat.

1° *Utrum aliquando complicis nomen exquirere confessario liceat.*

2° *An et quando, cui et a quibus confessarii nomen complicis exquirentes denuntiandi sint.*

3° *Quid sibi modo agendum.*

XVI.

Die 2 Augusti 1869 hora 5 1/2 pom.

Titia ad sacramentalem confessionem uti solebat viro religioso cui in lavandis, reficiendisque pannis operam navabat. Quadam vero die confessione confecta, in qua præter solitum de adulterio admisso se accusavit, confessarius ab ea petit, ut post communionem ad monasterii atrium se conferat. Id se facturam Titia promittit, et paulo post ad atrium accedens præstolantem se confessarium invenit. Dum sermonem interserunt de quibusdam vestibus reficiendis confessarius Titiam deosculatur, aliosque turpes tactus cum ea adhibet, quibus illa consentit. Adveniente novæ confessionis tempore, mulierem pudet hac de re apud illum se

accusare ob eamque causam alium confessarium quærit : cui omnia quæ sibi accidissent maximo animi dolore manifestat. Is ratus confessarium in infandum sollicitationis crimen incidisse, tam severe a lege ecclesiastica prohibitum, absolutionem dare recusat, nisi antea Titia complicem denuntiaverit. Ab hujusmodi onere abhorrens ad alium accedit, qui potius dubitat utrum vera in eo casu sollicitatio interfuerit quæ a lege tamquam denuntiationi obnoxia definitur : secum igitur quærit.

1° *Quomodo clausulæ Constitutionis Gregorii XV eaque præsertim, quæ exprimitur sive immediate ante, sive immediate post, interpretari debeant.*

2° *Quid de lege denuntiationis in casu dubiæ sollicitationis.*

3° *Quid sentiendum in casu, quid Titiæ præscribendum.*

XVII.

Die 30 Augusti 1869 hora 5 1/4 pom.

Titius sacramentalem Mæviæ puellæ confessionem excipiens animadvertit eam a quodam confessario ad turpia sollicitatam fuisse. Antequam de onere faciendæ denuntiationis eam admoneat, ejus indolem, ejusque vitæ rationem studet agnoscere. Itaque eam ad familiam pertinere, quæ parvi facit religionem, reperit. Ejus enim parentes falsis hujus ætatis principiis nimis indulgent, et ipsa puella, si non erronee, parum certe fervide de religione sentit. Quamobrem Titius de denuntiatione facienda aperte loqui timet, ne legis asperitate eam deterreat. Nihilominus exprobrans sacrilegam confessarii agendi rationem exclamat : oh dignum hominem qui acusaretur et puniretur ! Absit respondet Mævia : mori vellem potius quam id facere : pœnitet me hæc enarrasse ; satius fuisset me a confessione abstinuisse. Titius existimat ob has circumstantias monitum de denuntiatione non profutu-

rum, sed potius in suæ pœnitentis perniciem futurum; de ea hic et nunc siluit, hortaturque puellam ut frequenter ad confessionem accedat; quod ipsa se facturam ex corde promittit. Namque Titius sperabat sacramentorum frequentia eam aptam evasuram ad hoc onus sustinendum : eam igitur absolutam dimittit. Pluries revera in posterum Mævia ad confessarium accedit : cumque eam Titius solidiorem in religionis principiis noverit, obligationem denuntiationis apertissime ei declarat. Horret puella ; seque id facere non posse omnino contendit. Etenim neque id unquam parentes sibi permissuros pro certo habet, nec ipsa ad episcopum clam accedere potest. Tunc Titius subjungit posse eam epistolam ad episcopum scribere : at illa hujusmodi historias neque carthæ, neque atramento unquam se esse consignaturam. Sentiens igitur confessarius puellam rationabiliter in præsentiarum ab mandatis faciendis abhorrere, cum non habeat animum sese exhibere, obtenta antea facultate, recipiendæ denuntiationis, illam iterum absolvit. Elabitur interim non exiguum tempus, et capta occasione denuo Titius de eodem negotio cum Mævia colloquitur : verum ab ea audit priorem illum confessarium, postquam ad majora ascenderit, pientissime obiisse. Ex inde secutis temporibus non amplius de denuntiatione facienda ne verbum quidem habuit, ratus omnia morte solvi. Verum spiritualibus exercitiis vacans, suam agendi rationem in sacramenti pœnitentiæ administratione recolit, et dubitat utrum in hoc negotio recte se gesserit et a confessario quærit.

1° *Quæ vis et cujus juris sit lex denuntiandi confessarios sollicitantes ad turpia.*

2° *Utrum confessarius de ea admonere pœnitentem semper et illico debeat vel protrahere ad tempus possit.*

3° *Quid de sua agendi ratione quoad Mæviam in casu.*

XVIII.

Die 14 Septembris 1869 hora 4 3/4 pom.

Titius professione advocatus una cum uxore ad sacramentalem confessionem accedit. Dum mulier coram confessario sistit, is, cum prope esset, audit eam confitentem peccatum ante matrimonium admissum cum sui viri fratre : audit etiam confessarium eidem declarantem hac de causa matrimonium esse nullum, sed posse revalidari saltem per eam, quam vocant in radice sanationem, et quam ipse esset curaturus. Discessa a tribunali muliere, Titius accedit, et illico confessario declarat quod ab impetranda dispensatione supra matrimonium nullum discessæ mulieris sese abstineat, quia ipse vir ejus consensum suum præbere recusat. Stupet confessarius. At alter : omnia modo audivi quæ mulier tibi narravit. Anxius hinc confessarius nesciens quid respondeat, ne sigilli legem violet, neque falsum affirmet, satius ducit Titium acriter improbare quod alterius confessionem audire sacrilege ausus fuerit, et asperrimis verbis dimittit. Magis magisque certus de rei veritate Titius discedit, statimque vellet uxorem alloqui, sed ne cum scandalo aliorum illam communioni suscipiendæ paratam conturbet e templo exit, et ad virum theologum arcto amicitiæ vinculo sibi devinctum accedit, eique totam rem pandit, obtestans se nolle amplius illam mulierem pro sua uxore habere. Hic respondet nullam adesse actionem in foro externo quia non audiretur, sigilli insuper sacramentalis infractio haberetur; qua de causa nec cum muliere hac super re loqui ipsi fas esse. Titium ergo hortatur ut quiescat, matrimonium revalidari sinat, et pacifice cum muliere vivat. Postremam consilii partem Titius amplectitur : quamobrem totam rem alto silentio celare promittit, sed consensum pro matrimonii revalidatione appo-

nere renuit. Exinde non amplius debitum ab uxore petit, vel, si ipsa petat, recolens intra se uxoris flagitium reddere recusat. Verumtamen tædio affectus hujus miserrimæ conditionis, mulierem interrogare vellet utrum confessarius rem composuerit, sed satius ducit directe confessarium adire, eique de apostolica dispensatione assequenda negotium committere, cum ipse consensum renovare paratus sit. Ut hæc confessarius audivit, mihi gaudeo, respondet, quod res sic componatur : verum huic negotio manus apponere nequeo nisi ex tuæ uxoris commissione. Titius autem, novi consilii capessendi causa, ad amicum theologum redit. Hic antequam reponat, cum sibi tum confessarius, tum Titius pluries sigilli sanctitatem offendisse viderentur, secum quærit.

1° *Quos respicit, et usque se extendat sigilli sacramentalis lex.*

2° *Utrum et quoties Titius, et confessarius hanc legem fregerint.*

3° *Quid confessarius facere in casu debuisset, quid modo Titio suggerendum.*

POUVOIRS DES VICAIRES PAROISSIAUX.

SECONDE PARTIE.

§ 1. FONCTIONS PASTORALES. (SUITE).

SOMMAIRE. — 2° *Fonctions pastorales au second degré.* — Les vicaires, sans une permission ordinairement expresse, quelquefois présumée et toujours révocable, de leur curé, — I. Ne peuvent chanter les offices paroissiaux ; quels sont ces offices? — II. Ne peuvent faire les annonces, registre des annonces. — III. Ne peuvent baptiser ; quatre questions accessoires. — IV. Ne peuvent faire les relevailles, diverses opinions, messe de relevailles. — V. Ne peuvent assister aux mariages ; question envisagée au double point de vue du droit commun et de l'état des choses existant en Belgique et en France ; cas exceptionnels où ils peuvent marier ; deux questions secondaires ; fonctions accessoires au mariage. — VI. Ne peuvent faire les enterrements, ni les diverses fonctions des funérailles. — Enfin VII. Ne peuvent prendre l'initiative ni la direction des œuvres pieuses, ayant un caractère paroissial, sinon dans des cas exceptionnels : un cas pratique. Conclusion.

Nous disons, 2° *les vicaires ne peuvent, sans une permission ordinairement expresse, quelquefois présumée et toujours révocable, de leur curé, remplir les fonctions pastorales au second degré.*

Comme nous l'avons établi, les fonctions pastorales se partagent en deux catégories : celles au premier degré et celles au second degré.

Les premières, nous l'avons vu, sont rigoureusement personnelles, et les curés, à moins d'un empêchement particulier, ne peuvent s'en décharger sur leurs vicaires : ils doivent en général se les réserver.

Les secondes, nous allons le voir, constituent, elles aussi, sans doute, une charge personnelle des curés, mais beaucoup moins rigoureuse; car aucun texte de loi n'exige qu'ils soient légitimement empêchés, pour être admis à en commettre l'exercice à d'autres. Ils peuvent se les réserver, puisqu'elles leur appartiennent; ils doivent même s'en réserver une partie notable, parce qu'elles leur incombent personnellement; mais, dans les paroisses populeuses surtout, ils peuvent, même sans raison particulière, en abandonner une partie à leurs vicaires.

Or ces dernières fonctions, dont nous allons nous occuper, nous les ramenons aux suivantes : le chant des offices, les annonces, le baptême, les relevailles, le mariage, les enterrements et les funérailles, enfin, l'initiative et la direction des œuvres pieuses. Examinons quel est le pouvoir des vicaires relativement à ces diverses fonctions pastorales au second degré.

1. *Les vicaires peuvent-ils chanter les offices paroissiaux?*

La célébration de ces offices appartient exclusivement aux curés : cela résulte de la nature même de leur pouvoir. Que sont-ils en effet dans leur paroisse? D'abord ils exercent la charge d'âmes à titre personnel, et ils ont pour mission de sanctifier les fidèles confiés à leur sollicitude pastorale. Or, de tous les moyens employés dans l'Eglise pour sauver les âmes, un des plus efficaces, c'est sans contredit l'exercice du culte public, qui parle à la fois à l'esprit, à l'imagination et au cœur, qui non-seulement rend à Dieu les honneurs qu'il mérite, mais encore contribue puissamment au réveil de la foi, au développement de la piété et des œuvres chrétiennes. Les curés, pour accomplir leur mission, sont donc tenus d'exercer par eux-mêmes le culte public, en chantant les offices. Mais s'ils le doivent, ils le peuvent. Allons plus loin et demandons-nous : quels sont ceux qui, par la nature de leur pouvoir, sont appelés à remplir le premier rôle dans le

ministère paroissial? Evidemment ce sont les curés : à eux donc de présider les offices. Enfin quels sont les chefs que le droit place à la tête des paroisses? Encore une fois les curés. D'où nous concluons qu'ils peuvent toujours s'attribuer et se réserver des fonctions aussi importantes que les offices paroissiaux; d'où nous concluons encore que nul prêtre, s'il n'est autorisé par eux, ne peut s'immiscer dans l'exercice de pareilles fonctions, et cela non-seulement parce que les offices chantés reviennent naturellement aux curés, mais encore parce qu'ils nécessitent l'intervention des chantres et d'autres fonctionnaires que le chef de la paroisse seul a droit de requérir.

Nous sommes pleinement d'accord avec M. Daris (1) qui dit : « Officia sacra in ecclesia parochiali celebranda sunt a parocho ; alius sacerdos ea peragere nequit nisi cum licentia vel parochi vel episcopi. » Appuyons aussi notre doctrine sur l'autorité de la S. Congrégation du concile. La résolution qu'elle donna dans la cause COMEN. *functionum*, du 17 mai 1749, nous fournit un argument. A ce premier doute : *An in festo titulari ecclesiæ de qua agitur, aliisque festis missæ decantari valeant independenter a parocho?* Elle répondit : *ad 1. Negative*[2]. Dans cette cause, de quelle église était-il question? Simplement d'un oratoire public. Or, dirons-nous, si, comme le déclare la S. Congrégation, on ne peut chanter la messe les jours de fête dans les oratoires publics, *independenter a parocho*, à plus forte raison dans l'église paroissiale.

Les offices paroissiaux, célébrés avec chant, doivent donc être rangés parmi les attributions des curés. Cependant ils ne constituent que des fonctions pastorales au second degré ;

(1) *Prælectiones canonicæ*, vol. II, page 208, n. 228.

(2) *Thesaurus resolutionum sacræ Congregationis Concilii*, tom. 18, page 60.

car ni le droit écrit, ni la coutume n'en font aux curés une obligation strictement et exclusivement personnelle, en dehors de l'existence d'un empêchement légitime. Ceux-ci pourront donc se les réserver ou les partager avec leurs vicaires, lorsqu'ils le jugeront à propos pour le meilleur acquit de leur ministère.

S'il en est ainsi, il est évident que les vicaires ne peuvent chanter les offices de la paroisse, 1° sans une permission expresse et même particulière de leur curé. Telle est la règle générale. Cependant, dans certains cas, 2° ils seraient admis à s'autoriser d'une faculté générale une fois accordée, et même d'une simple permission présumée : par exemple, si, l'heure de l'office étant arrivée, le curé, après qu'on l'aurait inutilement cherché, ne se présentait pas : nous pensons qu'un vicaire pourrait et même devrait présumer son consentement, en commençant l'office sans lui, afin d'empêcher les fidèles de murmurer, si on les faisait attendre la cérémonie. Cette permission en outre 3° est toujours révocable, car il s'agit d'une fonction pastorale dont le curé reste toujours le maître, et que par conséquent il est libre, quand il le peut, de remplir par lui-même.

Il suit de là que les vicaires ne peuvent, sans la permission du curé, exercer les fonctions suivantes : 1° les messes chantées; ils ne peuvent par conséquent les accepter, lorsqu'elles leur sont offertes par les fidèles, qu'à condition de les remettre à la disposition de leur curé, lequel les autorisera à les célébrer, s'il le juge à propos. 2° Les vêpres et les saluts ; 3° la bénédiction et l'aspersion de l'eau ; 4° la bénédiction et la distribution des cierges, le jour de la chandeleur, des cendres le mercredi des cendres et des palmes le dimanche des rameaux ; 5° la bénédiction des fonts baptismaux ; 6° les cérémonies de la semaine sainte, et 7° les processions. Ces fonctions ne sont pas toutes, il est vrai, exclusivement paroissiales ; mais du moment qu'elles se font dans l'église

paroissiale, elles revêtent un caractère pastoral qu'il n'est pas permis de contester. En effet elles sont toutes célébrées avec chant, elles rentrent par conséquent dans le domaine du culte public, dont la direction et l'exercice sont réservés aux curés.

II. *Les vicaires peuvent-ils faire les annonces?*

Les annonces qui se font ordinairement avant le prône comprennent les offices de la semaine, les fêtes, les jeûnes, les indulgences, les ordinations et les bans de mariage : elles constituent aussi un droit des curés.

Le pouvoir des curés, nous l'avons vu, est supérieur dans leur paroisse ; c'est à eux par conséquent qu'il appartient exclusivement d'accepter les offices paroissiaux, de les régler et de déterminer l'ordre dans lequel ils doivent être célébrés. Comme l'enseigne Pignatelli[1], « ad parochos sive ad vicarios perpetuos spectat dirigere officiaturam ecclesiæ, tamquam superiores in illa. » Or, le droit de régler l'ordre des offices a pour complément obligé celui de les enregistrer et de les porter à la connaissance des paroissiens, en les publiant au prône.

Le droit d'annoncer les jeûnes et les fêtes résulte du décret suivant du Concile de Trente[2] : « Insuper hortatur sancta synodus et per sanctissimum Domini nostri atque Salvatoris adventum *pastores omnes* obtestatur, ut tamquam boni milites illa omnia quæ sancta Romana Ecclesia, omnium ecclesiarum mater et magistra, statuit, necnon ea quæ tam in hoc concilio quam in aliis œcumenicis statuta sunt, *quibuscumque fidelibus sedulo commendent ;* omnique diligentia utantur, ut illis omnibus et iis præcipue sint obsequentes, quæ ad mortificandam carnem conducunt, ut *ciborum delectus* et *jejunia ;* vel etiam

(1) *Consultationes canonicæ*, tom. I, Consultatio 431, n. 6.

(2) Sess. XXV, *de reformatione*, de delectu ciborum, jejuniis et diebus festis.

quæ faciunt ad pietatem augendam, ut *dierum festorum* devota et religiosa celebratio. »

L'annonce des ordinations revient aussi aux curés. Le Concile de Trente[1] ordonne que « ii qui ad singulos majores ordines erunt assumendi, per mensem ante ordinationem episcopum adeant, qui *parocho*, aut alteri cui magis expedire videbitur, committat, ut nominibus ac desiderio eorum qui volunt promoveri, publice in ecclesia propositis, de ipsorum ordinandorum natalibus, ætate, moribus et vita a fide dignis diligenter inquirat; et litteras testimoniales ipsam inquisitionem factam continentes ad ipsum Episcopum quam primum transmittat. » Le premier Concile provincial de Cambrai attribue également ce devoir et ce droit aux pasteurs[2].

Il en est de même de la publication des bans de mariage. Le Concile de Trente[3] « præcipit ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter *a proprio* contrahentium *parocho* tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum solemnia publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum. » Ce texte est formel; il impose au curé l'obligation d'annoncer les mariages. Il a été renouvelé en termes identiques par le Rituel romain[4].

La S. Congrégation, instituée pour interpréter le saint Concile de Trente, a constamment mis au nombre des attributions pastorales les annonces que nous venons de mentionner. Citons d'abord la cause Baren., du 26 juin 1756. L'archiprêtre de la collégiale de Noya, dans le diocèse de Bari, possédait la charge d'âmes, dans l'exercice de laquelle il était assisté par les autres chanoines. Ceux-ci, se basant sur

(1) Sess. xxiii, *de reformatione*, cap. 5.

(2) *Statuta synodalia ecclesiæ cameracencis*, tit. vii, cap. 3, Part. ii, page 104.

(3) Sess. xxiv, *de reformatione matrimonii*, cap. 1.

(4) Tit. xli, *de sacramento matrimonii*, § vii.

l'usage pour s'affranchir de l'autorité pastorale de l'archiprêtre, soulevèrent plusieurs controverses, dont la solution fut demandée à la S. Congrégation du concile. Or le second doute était formulé ainsi : *An denuntiationes et publicationes quæ fiunt inter missarum solemnia pro contrahendis matrimoniis, promovendis ad sacros ordines, excommunicationibus et indulgentiis, pertineant privative ad archipresbyterum, seu potius constet de contraria consuetudine favore canonicorum primiceriorum, sitque servanda in casu...* Le saint Tribunal répondit : *ad II. Affirmative ad primam partem, salvo jure archiepiscopi; negative ad secundam*[1]. Dans la cause Bovinen. *Jurium parochialium*, du 27 mai 1820, il s'agissait d'une controverse analogue. Le doyen du chapitre de la cathédrale de Bovino était en même temps curé de la paroisse et plusieurs chanoines, qu'il choisissait et payait, l'aidaient, comme vicaires, dans l'exercice de son ministère. Or le chantre, en vertu d'une coutume immémoriale, prétendait faire les publications des bans de mariage, indépendamment du doyen. Celui-ci déféra l'affaire au jugement de la S. Congrégation qui sanctionna le droit du curé. Voici le doute qui lui fut soumis : *An possit et debeat decanus curatus ecclesiæ Bovinensis emittere denuntiationes matrimoniales, seu potius sit sustinenda praxis favore cantoris in casu.* Elle donna cette décision : *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam*[2].

Nous avons suffisamment prouvé, en nous appuyant sur des textes du Concile de Trente, sur la pratique de la S. Congrégation, ainsi que sur la nature du pouvoir des curés, que les annonces, qui se font au prône, doivent être rangées parmi les droits pastoraux. Les curés peuvent toujours se les réserver et les faire par eux-mêmes, comme ils peuvent

(1) *Thesaurus resolut. S. Congr. Conc.*, Tom. 25, pag. 61.

(2) *Ibid.* tom. 80, pag. 155 et 186.

déterminer l'ordre des offices paroissiaux. Cependant ils ont coutume de les faire tantôt par eux-mêmes, tantôt par leurs vicaires, et quelquefois même d'en charger spécialement l'un ou l'autre de ceux-ci. Ils observent généralement la même pratique quant à la tenue du registre des annonces.

Que peuvent donc les vicaires en ces matières? Ils ne peuvent rien malgré leur curé, parce qu'il s'agit d'actes qui ressortissent au ministère pastoral. Cependant, comme ces fonctions leur sont le plus souvent confiées, ils ne doivent pas être autorisés pour chaque cas particulier; ils peuvent se contenter d'une permission une fois exprimée et même quelquefois simplement présumée. Ils agiront prudemment, en se conformant avec exactitude à la pratique et à la direction de leur curé, afin de réaliser, autant que possible, l'uniformité dans les annonces.

III. *Les vicaires peuvent-ils baptiser?*

Bien que cette question soit posée en termes généraux, cependant nous voulons faire observer qu'elle n'envisage que la licéité de l'administration du sacrement de baptême; car pour la validité, il ne peut s'en agir : on le sait, le vicaire, comme tout homme raisonnable, qui applique à l'enfant la matière et la forme instituées par Jésus-Christ, avec l'intention de faire un chrétien, baptise toujours validement.

Les vicaires, étant prêtres, ont reçu, dans leur ordination, le pouvoir de baptiser. En effet, le Décret d'Eugène IV [1], en parlant du baptême, s'exprime ainsi : « Minister hujus sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare. » Les théologiens appellent même le prêtre ministre ordinaire du baptême, pour le distinguer du diacre qui n'en est que le ministre extraordinaire : « Minister baptismi ordinarius et ex

(1) Labb. *Sacrosancta concilia*, Tom. 13, col. 535.

officio est Episcopus et presbyter, » dit Tournely[1]. Faut-il conclure de là que les vicaires peuvent en tout cas licitement baptiser? Nullement; car, outre le pouvoir d'ordre, dont nous venons de parler, ils doivent être munis de celui de juridiction, ou tout au moins d'une permission juridique.

Le Rituel Romain est formel; il déclare non-seulement que le ministre légitime du baptême est le curé, mais que tout autre prêtre ne peut l'administrer sans sa permission ou celle de l'Evêque. « Legitimus quidem minister baptismi, *dit-il*[2], est parochus, vel alius sacerdos a parocho vel ab ordinario loci delegatus. » Baptiser est donc une fonction pastorale, comme l'enseigne Ferraris[3] : « Administratio baptismi ex officio est actus pastoris. » Elle appartient au curé d'abord comme un devoir; car il s'agit du plus nécessaire des sacrements. Ce devoir cependant n'est pas rigoureusement personnel : il est tenu de baptiser sans doute, mais par lui-même ou par d'autres. En effet, aucun texte de loi, que nous sachions, n'exige qu'il soit légitimement empêché, pour pouvoir commettre à autrui l'exercice de cette charge : et la raison en est manifeste, c'est que le sacrement de baptême, comme tous les autres, produit ses effets par sa propre vertu et non par l'influence personnelle de son ministre. La collation du baptême n'est donc qu'une fonction pastorale au second degré. Elle doit être attribuée encore au curé, comme un droit ordinaire et exclusif. Sauf ses supérieurs dans la hiérarchie, seul il a qualité *jure ordinario* pour baptiser les personnes qui sont du ressort de sa paroisse; tout autre prêtre soit séculier, soit régulier, ne peut le faire, non-seulement dans une église étrangère, mais encore dans l'église paroissiale, s'il n'est pourvu d'une délégation du curé

(1) *De Baptismo,* quæstio 3, art. 2, conclusio prima.

(2) Tit. v, § 1.

(3) *Bibliotheca canonica,* V° *Baptismus,* art. 4, n° 2.

ou de l'Ordinaire du lieu : le Rituel Romain, nous venons de le voir, l'établit en termes exprès.

Mais, s'il en est ainsi, nous demandera-t-on, les vicaires, nommés par l'Evêque, n'ont-ils pas reçu de lui une délégation suffisante, pour pouvoir légitimement administrer le baptême sans une nouvelle délégation de leur curé? Non, car dans l'hypothèse même qu'ils seraient délégués par l'Evêque pour l'universalité des causes, deux choses sont incontestables ; c'est que les Evêques, en les nommant, ne veulent pas entamer les droits des curés, et que le pouvoir des vicaires est toujours dépendant de l'autorité pastorale. Or, à cause de cette dépendance où ils se trouvent vis-à-vis de leur curé, les vicaires auront toujours besoin de sa permission.

Quelle doit être cette permission? En règle générale, elle doit être expresse ou présumée, suivant la volonté et la pratique des curés. Ceux-ci se réservent-ils les baptêmes ; ou bien le baptême, qu'il s'agit de conférer, rentre-t-il dans la catégorie de ceux qu'ils se réservent? Les vicaires doivent être expressément autorisés. En dehors de ces cas, une permission virtuelle, tacite, et même quelquefois présumée, suffit. « Licentia debet esse expressa vel rationabiliter præsumpta, » dit Baruffaldi[1], en s'appuyant sur la doctrine de Barbosa[2]. Dens va plus loin : « Non tamen, *dit-il*[3], hic requiritur licentia expressa, sed sufficit tacita, imo et rationabiliter præsumpta, v. g. si proles ignota deferatur baptizanda et deferentes nolint manifestare unde et cujus sit, debet tunc ex præsumpta licentia baptizari, ne proles forte sine baptismo moriatur. » Ce sentiment de Dens est vrai dans l'exemple qu'il apporte et dans d'autres encore, et sous ce rapport nous nous plaisons à l'embrasser. Mais nous ne pouvons l'admettre

(1) *Ad Rituale Rom. Commentaria*, tit. v. n. 8.
(2) *De officio et potestate parochi*, cap. 18, n. 9.
(3) *De Baptismo*, n. 12, éd. 1845, pag 164.

dans sa généralité, comme excluant toute nécessité d'une permission expresse. En effet, lorsque les curés se réservent les baptêmes, nous ne voyons pas comment on pourrait raisonnablement présumer leur consentement, sinon dans certains cas imprévus et exceptionnels; nous ne saisissons pas non plus comment un consentement tacite est compatible avec une volonté contraire explicitement exprimée. Nous sommes donc fondé à penser qu'une réserve expresse ne peut en général être ôtée que par une permission expresse.

Posons ici et essayons de résoudre quelques questions pratiques, qui compléteront le sujet que nous traitons. 1° Les curés peuvent-ils empêcher leurs vicaires de baptiser? Il est hors de doute qu'ils peuvent, sans blesser le droit ni les convenances, se réserver certaines classes de baptêmes. Cette pratique même semble assez généralement suivie. Mais peuvent-ils se réserver de faire tous les baptêmes par eux-mêmes, à l'exclusion de leurs vicaires? En droit strict, oui : parce qu'ils s'agit de fonctions qui rentrent dans les attributions pastorales. Nous pensons cependant que les convenances exigent, que les curés abandonnent une partie considérable des baptêmes à leurs vicaires, surtout lorsque cet usage existe généralement dans le diocèse, dans le cas où les ressources qu'apportent les baptêmes seraient nécessaires pour créer aux vicaires une position convenable.

2° Lorsque les vicaires ont reçu la permission de baptiser, peuvent-ils de leur propre autorité, refuser les noms que l'on veut donner à l'enfant, ou les parrains et marraines, qui se présentent, lorsque les prescriptions du Rituel Romain l'exigent? Nous pensons qu'ils le peuvent en principe. Parce que les curés, par le fait même qu'ils leur permettent de baptiser, sont censés les autoriser à administrer ce sacrement selon les règles prescrites par l'Eglise, et par conséquent à observer les rubriques du Rituel Romain dans les cas où elles ordonnent de ne pas admettre des parrains

indignes ou des noms qui ne conviennent pas. La première autorisation renferme implicitement la seconde, de sorte que le consentement des curés, s'il n'est pas formellement exprimé, est du moins raisonnablement présumé et suffisamment accordé. En pratique cependant, *a*) lorsque le temps et les circonstances le permettent, ils doivent préalablement prendre conseil de leur curé et suivre la ligne de conduite qu'il leur aura tracée : et la raison en est, que le curé, étant canoniquement solidaire de leur administration, doit, autant que possible, prendre part à un acte dont il devra porter avec eux la responsabilité. *b*) Lorsque le temps ne permet pas de consulter le curé, ou s'ils peuvent raisonnablement présumer que celui-ci veut se tenir en-dehors de l'affaire, ils sont en droit d'agir sous leur propre responsabilité.

3° Les vicaires peuvent-ils enregistrer les baptêmes? Le registre des baptêmes est un des cinq registres paroissiaux, dont la tenue et la conservation, d'après les prescriptions du Rituel Romain, sont à la charge des curés. Le Concile de Trente, en parlant de l'admission des parrains, fait cette disposition [1] : « Parochus, antequam ad baptismum conferendum accedat, diligenter ab iis, ad quos spectabit, sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant ; et eum vel eos tantum ad illum suscipiendum admittat, et *in libro eorum nomina describat*, doceatque eos quam cognationem contraxerint. » Le Rituel Romain [2] complète cette disposition en ces termes : « Antequam infans ab ecclesia asportetur aut susceptores discedant, eorum nomina et alia de administrato baptismo ad præscriptam formam *in baptismali libro parochus accurate describat*. » L'inscription des baptêmes est donc aussi une attribution des curés. Cependant ils ont coutume d'en charger leurs vicaires,

(1) Sess. XXIV, cap. 2, *De reformatione matrimonii*.

(2) Tit. XI, § 34.

au moins en partie. Nous concluons de là que, si les vicaires ne peuvent jamais, malgré leur curé, faire les inscriptions baptismales, ils n'ont pas toujours besoin pour cela de sa permission expresse, et il leur est souvent permis de se contenter de son consentement implicite et raisonnablement présumé. Or ce consentement existe, à moins d'une disposition contraire manifestement intimée, toutes les fois qu'ils sont autorisés à administrer le baptême : l'un suit l'autre.

Enfin 4° les vicaires peuvent-ils délivrer des extraits de baptême? Ils le peuvent, s'ils sont d'accord avec leur curé, surtout lorsqu'ils sont chargés par lui de la tenue du registre baptismal ; malgré leur curé, ils ne le peuvent aucunement. A l'appui de cette dernière assertion, nous apportons une décision de la S. Congrégation du Concile, laquelle s'applique à toutes les attestations qui regardent le ministère paroissial. Dans la cause MEDIOLANEN. *Jurium parochialium*, des 24 septembre et 3 décembre 1735, que nous avons déjà exposée à propos de la subordination du pouvoir des vicaires, voici le septième doute que la S. Congrégation avait à résoudre : *An liceat canonicis coadjutoribus edere parochianis aliquam attestationem ad munus parochiale spectantem, inconsulto præposito in casu...* Elle répondit : *ad VII. Negative*[1]. Cette déclaration donnée pour des chanoines inamovibles qui devaient assister et aider un prévôt-curé, doit s'appliquer à plus forte raison aux simples vicaires qui sont amovibles.

IV. *Les vicaires peuvent-ils faire les relevailles?*

Il sera évident que les vicaires ne peuvent rien, de leur autorité propre, en matière de relevailles, lorsque nous aurons démontré qu'elles constituent une fonction non-seulement paroissiale, mais pastorale.

Le Rituel Romain, il est vrai, ne formule rien d'explicite

(1) *Thesaurus resolut. S. Congr. Conc.*, tom. 7, pag. 211 et 238.

relativement à cette double question ; il dit simplement[1] : « Si qua puerpera post partum, juxta piam et laudabilem consuetudinem, ad *ecclesiam* venire voluerit pro incolumitate sua Deo gratias actura, petieritque a *sacerdote* benedictionem, ipse superpelliceo et stola alba indutus... accedat... » Cette manière vague et générale de s'exprimer a donné lieu à une controverse difficile à résoudre, à savoir si les relevailles doivent se faire exclusivement dans l'église paroissiale et par le ministère des curés. Deux opinions opposées se sont produites :

La première nie, et enseigne que les femmes sont, à l'égard de la purification, dans une liberté complète, qu'elles peuvent faire faire cette cérémonie dans toute église et par tout prêtre qu'il leur plaira de choisir. Cette opinion est défendue par Cavalieri[2], Giraldi[3], Ferraris[4] et Catalanus[5]. Voici les arguments sur lesquels elle se fonde. 1° Ni les Décrétales, ni le Rituel Romain ne parlent du curé ou de l'église paroissiale. Or, comme il s'agit d'imposer une restriction au pouvoir qu'ont les prêtres, de faire les bénédictions non réservées aux évêques, cette restriction doit se prouver par un texte du droit. Cet argument est purement négatif et porte à faux, parce que le texte de loi qu'il cherche, s'il ne se rencontre ni dans le Rituel, ni dans les décrétales, se lit en termes exprès dans un décret de la S. Congrégation des Rites.

2° La purification est un acte de pur conseil et nullement de précepte ; de même que les femmes peuvent l'omettre sans violer les droits des curés, de même elles peuvent sans

(1) Tit. 43, § 1.

(2) *Opera liturgica*, tom. IV, cap. XIII.

(3) *Expositio juris pontificii*, parte 1, sect. 627, p. 454.

(4) *Bibliotheca canonica*, V. *Benedictio*, art. v, n. 13.

(5) *Rituale Romanum commentariis illustratum*, tit. VII, cap. 1, § 2, n. 10.

blesser ces droits, demander cette cérémonie dans une église étrangère. Cet argument est un sophisme : car de ce que les femmes après l'enfantement ne sont pas obligées de se purifier, il ne suit aucunement que, lorsqu'elles le veulent, elles ne doivent pas le faire dans leur paroisse.

3° Un autre argument est tiré de plusieurs décisions de la S. Congrégation du Concile. Cavalieri cite la cause BONONIEN, du 2 janvier 1620 (*a*); mais, d'après Pignatelli, cette décision a été le résultat d'un compromis entre les curés et les réguliers. Il rapporte encore succinctement d'autres causes antérieures au recueil du *Thesaurus*, dont on ignore les circonstances, et dont par conséquent on ne peut préciser la portée des déclarations. Il cite en outre la cause AQUEN, du 19 mai et du 9 juin 1708, dans laquelle la Congrégation, voulant terminer une controverse entre les Carmes et le curé d'Incisa, dans le diocèse d'Aqui, à ce doute : X. *An Patres possint in propria ecclesia mulieres post partum benedicere et ad purificationem admittere in casu...*, répondit : *Ad X. affirmative*[1]. Pourquoi cette sentence favorable aux réguliers ? C'est sans doute, parce que, l'exposé de l'affaire en fait foi, ils avaient l'usage pour eux. Enfin le grand cheval de bataille des partisans de cette opinion, c'est la déclaration donnée dans la cause DERTHONEN. du 3 décembre 1718 et du 7 décembre 1720. Ce doute fut d'abord proposé : *Num jus benedicendi puerperas spectet privative ad parochos in casu*. La S. Congrégation répondit : *Negative*[2]. La cause fut reproduite avec ce nouveau doute : *Num e contra jus benedicendi puerperas spectet privative ad archipresbyterum et*

(*a*) Dans la cause Burgi saint Donnini, citée ci-dessous, le secrétaire donne à cette décision qu'il a extraite des registres de la S. Congrégation la date du 20 juin 1620. *Thesaurus resolut. S. Congr. Conc.* Tom. 57, p. 43. (Rédact.)

(1) *Bullarium Clementis XI*, Tom. I, col. 1152.

(2) *Thesaurus resolut. S. Congr. Conc.* Tom. I, page 208.

Capitulum in casu... Elle émit la déclaration suivante : *et quoad secundam* (partem), *esse in libertate puerperarum accedere ad quamcumque ecclesiam sibi bene visam*[1]. Cavalier[1] étend cette résolution à toutes les églises, à l'exception des oratoires des confréries. Mais nous ne voyons pas la légitimité de cette extension générale. En effet la déclaration n'a été donnée que pour le cas proposé. Or les faits et les circonstances de cette affaire échappent presqu'entièrement à notre connaissance, parce que le *Thesaurus* se borne à l'exposer en quelques lignes. N'y avait-il pas à Cortone un usage favorable à la liberté? Nous ne savons. En tout cas, nous pouvons affirmer deux choses : c'est que d'abord cette décision, à cause de l'ignorance où nous sommes des motifs qui la déterminèrent, ne revêt pas un caractère d'évidence suffisant pour avoir une portée décisive, ni pour faire jurisprudence; c'est qu'ensuite la S. Congrégation a itérativement condamné le système de la liberté par des déclarations postérieures.

Enfin 4° Giraldi se base aussi sur la coutume : « Quod firmatur, *dit-il*, ex hodierna praxi, cum videamus puerperas mulieres pro eorum libitu ad quam maluerint ecclesiam accedere, benedictionem recepturæ sine ulla parochorum contradictione. » Si une pareille coutume légitimement prescrite était prouvée, nous nous inclinerions devant elle; elle a pu exister du temps de Giraldi dans les lieux qu'il habitait ; mais nous pensons qu'aujourd'hui il serait difficile de la rencontrer.

Arrivons à la seconde opinion. Elle affirme que les relevailles doivent se faire exclusivement dans l'église paroissiale et par le ministère du curé. De nombreux auteurs la défendent, entr'autres Pignatelli[2], Baruffaldi[3], Schmalzgrueber[4]

(1) *Ibid.* page 648

(2) *Consultationes Canonicæ,* Tom. v, consult. 76.

(3) *Ad Rituale rom. commentaria*, tit. 45, n. 18.

(4) *Jus ecclesiasticum universum*, lib. III, tit. 47, n. 6.

et les *Mélanges théologiques*[1]. Développons et discutons les arguments sur lesquels ils l'appuient.

1° Le premier est tiré de la nature même des relevailles et du rapport intime qu'elles ont avec les sacrements de baptême et de mariage. « Cum purificatio puerperæ sit sacramentale dependens a sacramento matrimonii et baptismi, quorum administratio ad solum parochum ex officio spectat... utique ad illum solum spectat illud administrare. Est enim ejusdem naturæ... illamque sequitur. » Ce raisonnement de Pignatelli est reproduit par Baruffaldi, et il n'est pas sans valeur. En effet les relevailles se rattachent principalement au baptême, comme un accessoire et un complément : aussi le Rituel Romain, au lieu de placer cette bénédiction parmi les autres, l'intercale dans les sacrements et immédiatement après le baptême, comme pour signifier qu'elle en est le corollaire. Cependant, il faut bien le reconnaître, si les relevailles se rapportent au mariage et au baptême, comme un accessoire, elles n'en sont pas le complément obligé : car ces sacrements, indépendamment d'elles, ont leur existence propre et entière. Ce raisonnement n'a donc pas une force probante décisive.

2° Le second argument est tiré de *l'autorité de la S. Congrégation des Rites*, qui a constamment déclaré que les relevailles constituent une fonction paroissiale et appartiennent de droit au curé. C'est ainsi que le 8 février 1631[1], elle s'est prononcée en faveur du curé de Télèse contre les chanoines de la cathédrale, qui, entr'autres fonctions pastorales, usurpaient celle dont il s'agit. A ce doute : *An possint dicti canonici exponere pro eorum arbitrio oratiotionem XL horarum, et an possint benedicere mulieres post partum?* Sacra Rituum congregatio respondit : *Quoad oratio-*

(1) Cinquième série, pages 381-388.

(2) Gardellini, *decreta authentica Cong. S. R.* n. 752, tom. 1, p. 249.

nem XL horarum, posse de licentia Episcopi; *quo vero ad benedictionem mulierum post partum, hoc esse munus parochiale et ad ipsum parochum spectare.* Les chanoines ne se contentèrent pas d'un premier échec; le 2 mars 1631, ils renouvelèrent leurs instances et vinrent se briser définitivement contre cette décision : *Et sacra Congregatio iterum stetit in decretis, nempe munia parochialia ad proprium parochum privative spectare*[1]. Enfin la S. Congrégation des Rites, voulant mettre un terme aux controverses touchant les fonctions paroissiales, porta son célèbre décret *Urbis et Orbis,* du 10 décembre 1703. Or ce décret, auquel les canonistes anciens et modernes ont constamment reconnu la portée d'une loi universelle[2], parce qu'il a été promulgué avec toutes les solennités légales, et par ordre du Pape, ce décret qui n'a jamais été révoqué et qui par conséquent subsiste encore dans toute sa force, supplée au silence des décrétales et du Rituel Romain et nous fournit un texte d'une valeur incontestable. En effet, parmi les trente-trois doutes soumis au jugement de la S. Congrégation, le sixième était formulé en ces termes : *An benedictiones mulierum post partum, fontis baptismalis, ignis, seminis, ovorum et similium, sint de juribus mere parochialibus?* Telle fut la réponse : *ad VI. negative; sed benedictiones mulierum et fontis baptismalis fieri debere a parochis*[3]. Ainsi, d'après cette loi, la purification est une fonction pastorale; les curés seuls ont droit de l'exercer, « *fieri debere a parochis,* » et cela à l'exclusion non-seulement des chapelains des oratoires publics, mais de tout prêtre, régulier ou séculier, n'ayant pas qualité de curé. Nous devons le dire, pour nous le décret de 1703, combiné avec les décisions de 1631, nous paraît avoir, par

(1) Gardellini, *loc. cit.* n. 762.

(2) Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* Inst. 105, n. 92; et Bouix, *De parocho,* page 503.

(3) Gardellini, *ibid.*, n. 3521, tom. 1, pag. 362.

rapport à la question qui nous occupe, une grande portée, pour ne pas dire une valeur décisive.

3° Cette opinion invoque en outre en sa faveur *l'autorité de la S. Congrégation du Concile.* Les *Mélanges*[1] rapportent, d'après un ancien canoniste, la cause ANTVERPIEN., du 18 novembre 1662. Les curés de la ville d'Anvers se plaignaient de ce que « *non obstante contraria consuetudine, nec non constitutione synodi provincialis,* » les religieux mendiants s'immisçaient dans les fonctions pastorales ; ils demandaient au Saint-Siége de décider : *An prædictis regularibus civitatis Antverpiensis liceat in propriis ecclesiis mulieres post partum ad purificationem admittere?* La S. Congrégation du Concile, utraque parte audita *censuit, prædictis regularibus civitatis Antverpiensis non licere.* Cette résolution est surtout importante, parce qu'elle a été donnée dans des circonstances, qui sont tout à fait conformes à l'état de choses encore aujourd'hui existant en Belgique : les statuts et la coutume étaient favorables aux curés. Mais précisément, à cause de ces circonstances particulières, elle sert peu pour démontrer en général le droit exclusif des curés. On allègue encore deux autres causes, l'une et l'autre postérieures à la DERTHONEN. Pour apprécier leur valeur, exposons-les brièvement. D'abord la CELSONEN, du 31 mars 1759. Les religieux de Cervara prétendaient pouvoir faire les purifications, en se fondant sur une ancienne coutume, qu'ils prouvaient par des témoins et par les registres de leurs églises. Les curés défendaient leur droit, en alléguant un décret épiscopal et deux arrêtés portés par les curés eux-mêmes. Ce doute fut présenté à la S. Congrégation : *An liceat regularibus civitatis Cervariæ benedicere puerperas ad eorum ecclesias accedentes post partum, seu potius eadem benedictio competat parocho in casu...* Elle donna cette réponse : *Negative ad primam par-*

(1) *Loc. cit.*, page 385.

tem ; affirmative ad secundam et amplius[1]. La seconde cause ressemble à celle-ci, c'est la BURGI S. DONNINI, du 26 avril 1788. Les capucins du diocèse de Borgo san Donnino, en Toscane, soutenaient qu'il leur était permis de faire les relevailles dans leurs églises à cause d'une coutume immémoriale. L'Evêque déclarait la prétention des réguliers en opposition avec les statuts de son diocèse, portés à diverses époques et dont le dernier remontait à quarante ans, il alléguait en outre que les curés lui avaient adressé plusieurs plaintes à cet égard. Il demanda donc : *An minoribus capuccinis diœcesis Burgi S. Donnini liceat admittere in eorum ecclesiis puerperas ad purificationem in casu*. La S. Congrégation répondit : *Negative*[2]. Quelle est la portée de ces deux déclarations? Dans l'une et l'autre cause on alléguait en sens inverse la coutume et les statuts. Or, à notre avis, les religieux ne purent établir complètement la légitimité de la coutume favorable à leurs prétentions, parce que les décrets des Evêques et les réclamations des curés formaient un enchaînement de protestations officielles qui l'empêchaient de prescrire légitimement. C'est pourquoi ils succombèrent. Si leur coutume avait eu le temps de prescrire pacifiquement, s'ils avaient eu un droit acquis certain, avant la promulgation des statuts diocésains, nous ne pensons pas que ces statuts auraient pu le leur enlever, parce qu'ils étaient exempts de l'autorité épiscopale. Voici du reste une résolution qui prouve notre sentiment ; elle est rapportée par Giraldi[3] : *An possint regulares in eorum ecclesiis recipere mulieres ad purificationem post partum?* La S. Congrégation du Concile, le 20 juin 1620, donna la réponse suivante. *Regulares possunt admittere in eorum ecclesiis mulieres post partum ad purificationem*, NEC POS-

(1) *Thesaurus resolut. S. Congreg. Concilii*, Tom. 28, pag. 8 et 28.
(2) *Thesaurus resolut. S. Congreg. Concilii*, Tom. 57, pag 42 seq.
(3) *Expositio juris pontificii*, Appendix, pag. 1074.

SUNT AB EPISCOPO PROHIBERI. Si donc les réguliers ont succombé, ce ne fut pas par l'influence propre et directe des statuts diocésains qui leur étaient contraires, attendu que ces statuts ne portaient aucune atteinte à leur exemption et liaient seulement les prêtres séculiers soumis à la juridiction épiscopale ; mais bien parce qu'ils étaient destitués de tout droit, provenant soit d'une coutume légitimement prescrite, soit de priviléges, soit d'un texte légal. D'où il suit que la S. Congrégation du Concile, après avoir varié dans ses décisions, a fini par se rallier à la jurisprudence de la S. Congrégation des Rites, en sanctionnant à plusieurs reprises le droit exclusif des curés de faire les purifications.

Telle est la question envisagée d'une manière générale : nous pensons que l'opinion favorable au droit des curés est de beaucoup la plus probable, et même qu'elle est certaine, lorsqu'elle a la coutume pour elle. Cette solution est-elle applicable à la Belgique? Examinons.

L'état de choses existant aujourd'hui dans les divers diocèses de notre pays, est en tout point semblable à celui qui était en vigueur à Anvers en 1662 ; de sorte que la résolution de la cause ANTVERPIEN, rapportée plus haut, conserve sa valeur et peut encore servir de règle pratique. En Belgique, en effet, non-seulement le droit commun, au point de vue des relevailles, est en pleine vigueur, mais en outre il existe 1° une coutume générale et immémoriale favorable au droit des curés : ce sont eux qui sont en possession de faire exclusivement les purifications, sans que les réguliers élèvent aucune prétention à cet égard ; enfin il existe 2° dans tous les diocèses des statuts qui réservent cette fonction aux curés, à l'exclusion de tout autre prêtre, même des vicaires. Le IIIme concile provincial de Malines dit[1] : « Puerperæ a parocho proprio, juxta probatissimam Ecclesiæ consuetudi-

(1) Titul III, cap. 8 *Synodic. Belgicum*, tom. 1, p. 371.

nem, purificentur. » Les statuts de Gand s'expriment ainsi : « Ipsæ autem puerperæ, juxta probatissimam Ecclesiæ consuetudinem, purificentur in ecclesia a pastore vel ejus delegato[1]. » Le synode de Namur de 1639[2], le Pastoral de Bruges[3] et l'ancien Rituel de Liége[4] renferment une disposition semblable. Enfin le nouveau Rituel de Tournai[5] dit à son tour à propos des relevailles : « Hæc benedictio *a parocho vel ab alio sacerdote ex licentia ipsius* fieri debet *in ecclesia parochiali tantum*, non domi vel alibi, quacumque mulier infirmitate detineatur, neque etiam in ecclesiis regularium a regularibus; hoc enim ipsis districte prohibetur. »

Nous concluons : les relevailles, au moins en Belgique, constituent une fonction non-seulement paroissiale, mais pastorale. Le droit commun très-probablement, la coutume et les statuts certainement, la réservent aux curés. Ceux-ci peuvent toujours la remplir par eux-mêmes, ou, suivant l'opportunité, en confier l'exercice aux prêtres chargés de les assister. Pour les vicaires, il est évident qu'ils n'ont aucun droit direct pour faire les purifications : ils doivent attendre que leur curé fasse pour cela appel à leur concours. Il leur faut une permission ordinairement expresse et même particulière. Cependant si, après avoir été attendu, le curé ne se présentait pas, un vicaire, pensons-nous, pourrait s'autoriser de son consentement présumé. Cette permission enfin, le curé peut toujours la retirer, et exercer par lui-même une fonction qui incontestablement fait partie des attributions pastorales.

Avant d'abandonner cette matière, disons un mot des messes de relevailles; sont-elles réservées aux curés ou

(1) *Statuta diœcesis Gandavensis*, Tit. III, cap. 9.

(2) *Decreta et statuta synod. Namurcen.* Tit. 21, cap. 49.

(3) Tit. *de introductione mulieris in ecclesiam post partum*, Tom. II, pag. 186.

(4) Page 28.

(5) Tom. I, pag. 68.

peuvent-elles être dites, comme les autres, par les vicaires? Les canonistes, comme le Rituel et le *Thesaurus,* se taisent à cet égard. Voici cependant ce que nous pensons. Les messes de relevailles ne sont réservées aux curés, que pour autant ou bien *a*) qu'elles sont célébrées avec chant, ou bien *b*) qu'elles sont intimement unies aux relevailles, parce qu'un seul honoraire a été offert pour l'une et l'autre fonction. En dehors de ces deux cas, comme la purification n'a pas lieu pendant la messe, et par conséquent peut en être séparée, nous pensons que les vicaires peuvent dire une messe privée à l'intention de la nouvelle mère qui fait ses relevailles, sans avoir besoin d'aucune permission de leur curé.

SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES.

CÉRÉMONIES PROPRES DE L'ÉGLISE DE NANTES.[1]

SOMMAIRE. — I. De l'Introït à la messe solennelle. — II. De la manière de se tenir au chœur pendant le chant de l'Introït et du Kyrie eleïson. — III. Des chantres. — IV. Des acolytes. — V. De l'encensement. — VI. De la paix. — VII. De la conservation du Saint-Sacrement au maître-autel. — VIII. Des messes célébrées devant le Saint-Sacrement exposé.

Outre les fêtes communes à toute l'Eglise, chaque diocèse en a de particulières, dont la messe et les offices forment ce qu'on appelle les propres diocésains. Tous les diocèses qui,

(1) Nous recommandons ce petit article à l'attention spéciale de nos lecteurs. Ceux qui sont partisans des usages locaux verront avec une grande satisfaction plusieurs des cérémonies, auxquelles ils tiennent beaucoup, approuvées, ou du moins tolérées par la Congrégation des Rites. Pour les autres qui aiment avant tout l'uniformité, et ne veulent adopter que ce que Rome a reçu, ils éprouveront un même sentiment, en voyant que les diocèses, qui étaient les plus éloignés du rite romain, y reviennent franchement, et sont prêts à renoncer à leurs vieilles coutumes, quand elles n'ont pas reçu la sanction de l'autorité pontificale.

Une remarque cependant. Sans vouloir la condamner absolument, nous n'oserions approuver la pratique des églises qui, sous prétexte que leurs usages sont les mêmes qu'à Nantes, s'autoriseraient, pour les garder, de l'indult accordé à cette cathédrale. *Nemo judex in propria causa.* Qu'on ne se décide pas sans consulter la Congrégation des Rites. Peut-être existe-t-il certaines différences sous le rapport du rite lui-même, ou de son antiquité, ou de la nécessité de le maintenir. Peut-être la Congrégation n'aura-t-elle pas les mêmes motifs de tolérance envers nos églises, qui n'ont jamais suivi le rite parisien. Le père de l'enfant prodigue, qui fêta le retour de son fils perdu, n'accorda rien à son aîné qui était resté fidèle. Nous ne pouvons donc

dans ces derniers temps, sont revenus à la liturgie romaine, ont eu soin de soumettre un *propre* de ce genre à la sacrée Congrégation des Rites; mais pour ce qui est des rites et cérémonies, ils se sont bornés généralement, croyons-nous, à reprendre purement et simplement les usages communs de la liturgie romaine. On a par là même abandonné, en bien des lieux, certains rites fondés sur des traditions vénérables par leur grande antiquité, et en faveur desquels il aurait peut-être été possible d'obtenir l'approbation du Saint-Siége, si l'on en eût fait la demande motivée. Un exemple récent justifie cette observation. Dès 1857, la sacrée Congrégation des Rites, après avoir révisé le propre du diocèse de Nantes, en approuva non-seulement les messes et les offices, mais encore quelques rites particuliers, ainsi que des bénédictions propres qui devaient être ajoutées au Rituel romain. Quant aux cérémonies, il n'en fut pas question alors d'une manière spéciale; on renonça sans délai à celles qui furent reconnues d'un usage récent et arbitraire; mais on ne crut pas devoir rejeter, sans consulter auparavant la sacrée Congrégation des Rites, celles qui parurent avoir pour elles ou l'autorité d'une antiquité vénérable, ou une raison sérieuse d'édification publique. On rangea cette dernière catégorie de cérémonies sous huit chefs principaux, que nous avons indiqués en tête de cet article, et qui ont fait l'objet d'un savant mémoire présenté par Mgr l'Evêque de Nantes à la sacrée Congrégation des Rites. Le résumé que nous allons donner de ce travail fera connaître sommairement en quoi consistent les cérémonies propres dont il s'agit et les motifs qui semblaient en demander la conservation.

pas préjuger quel sera le sentiment de la Congrégation, sans nous y être adressé. Au surplus, l'exemple de l'archevêque de Nantes doit encourager ceux qui se trouveraient dans les mêmes conditions, et il y a tout à espérer qu'on obtiendrait également une réponse favorable.

§ I. De l'Introït à la messe solennelle.

D'après le *Cérémonial des Evêques*, le chœur ne commence le chant de l'Introït, à la messe pontificale, que lorsque l'évêque commence lui-même les prières au bas de l'autel[1]; et cette règle s'applique également à la messe solennelle célébrée par un simple prêtre[2]. Or, l'usage était différent à Nantes, comme en beaucoup d'autres églises de France; voici en substance ce que prescrit à ce sujet le *Cérémonial* nantais.

1° *A la messe pontificale.* Après la procession qui suit le chant de tierce, l'évêque monte au trône, et pendant qu'il y prend la tunicelle, la dalmatique et la chasuble, le chœur commence le chant de l'Introït; après le *Gloria Patri*, l'évêque se lève et se rend à l'autel avec ses assistants.

2° *A la messe solennelle célébrée par un prêtre.* Elle est toujours précédée de la procession autour de l'église, les jours de dimanches et de fêtes de précepte. Lorsque le célébrant a chanté l'oraison qui termine cette procession, il retourne à la sacristie ou à la crédence, suivant la disposition des lieux, dépose la chape et prend le manipule et la chasuble. Pendant ce temps-là le chœur commence à chanter l'Introït; au *Gloria Patri*, le célébrant fait une inclination profonde de tête devant la croix de la sacristie (ou assis à son banc, s'il n'est pas retourné à la sacristie), et se rend à l'autel de la manière ordinaire. Si ce n'est pas un jour de fête ou de dimanche, le célébrant s'habille à la sacristie avec les ministres, pendant que le chœur chante l'Introït, et au verset *Gloria Patri*, tous inclinent profondément la tête vers la croix de la sacristie, puis se rendent à l'autel, où le

(1) Lib. II, cap. VIII, n. 30.

(2) Bauldry, *Manuale sacrarum cœremoniarum*, Part. III, cap. XI, art. 4, n. 16.

célébrant commence et continue la messe conformément au missel.

L'usage de chanter l'Introït avant que le prêtre se rende à l'autel est très-ancien, comme on le voit par la description que fait de ce rite le cardinal Bona, d'après l'ancien *Ordre Romain*, pour la messe solennelle célébrée soit par le souverain Pontife, soit par un évêque[1]. Guillaume Durand constate aussi le même usage pour la messe chantée par l'évêque ou par le prêtre, et il en expose longuement la signification mystique[2]. Il semble donc que cet usage pourrait être rangé parmi les antiques et louables coutumes dont parle Gavantus[3]. Il est d'ailleurs parfaitement en harmonie avec celui de la procession avant la messe, lequel a déjà été approuvé pour l'église de Nantes par la sacrée Congrégation le 11 juin 1857. Car si, après cette procession, l'on ne commençait pas le chant de l'Introït pendant que le célébrant quitte la chape et prend la chasuble à la sacristie, il y aurait une interruption dans l'office divin, ce qui ne paraît pas conforme à l'esprit du *Cérémonial*[4].

§ II. De la manière de se tenir au chœur pendant le chant de l'Introït et du Kyrie eleïson.

Le missel prescrit que, pendant les prières du bas de l'autel, tous ceux qui sont au chœur, excepté les prélats, se tiennent à genoux[5]. A Nantes, le chœur, ayant commencé debout le chant de l'Introït, conserve cette même position lorsque le célébrant vient à l'autel et qu'il fait la confession, et il achève ainsi le chant de l'Introït : il chante de même le

(1) Bona, *Rerum liturgicarum*, lib. II, cap. II, n. 1, 2.
(2) *Rationale divinorum officiorum*, lib. IV, cap. 5 et 6.
(3) *Thesaurus sacrorum rituum*, t. II, sect. 10, cap. 2, n. 1.
(4) Cf. *Cæremoniale episcoporum*, lib. II, cap. 8, n. 8.
(5) *Rubricæ generales*, XVII, n. 5.

Kyrie eleïson et le *Gloria in excelsis*, et s'assied lorsque le célébrant est allé lui-même s'asseoir à son banc.

Pour se rendre bien compte de cet usage, il faut remarquer que, selon une coutume très-ancienne dans les églises des Gaules[1], les chantres, revêtus de chapes, se tiennent au pupitre placé au milieu du chœur, et tous les clercs, disposés au chœur de chaque côté, poursuivent le chant entonné par les chantres, en sorte qu'il n'y a pas de *schola cantans* d'un côté du chœur, séparée du clergé, mais que tous ceux qui sont au chœur prennent également part au chant. Il importe d'observer aussi que le chœur, dans les églises de France, est le plus souvent éloigné de l'autel, soit qu'il se trouve en avant de l'autel même, soit qu'il se trouve par derrière ; on conçoit aisément par là que ceux qui sont au chœur ne gardent pas la même position que ceux qui servent à l'autel. Il est vrai que le *Cérémonial de la Cathédrale de Nantes*, imprimé en 1780, ne dit pas expressément que le chœur doive rester debout pendant la confession ; et Bauldry exige au contraire que tous ceux qui ne sont pas prélats se mettent alors à genoux, excepté les chantres, qui se tiennent debout au pupitre[2]. Mais il n'en semble pas moins que le rit en question est véritablement antique et qu'il a été suivi dans les églises où, conformément à l'ancien usage, on commençait à chanter l'Introït avant que le célébrant sortît de la sacristie. Cette opinion est confirmée par le *Cérémonial de Cîteaux*. Il existe dans le diocèse de Nantes un monastère de cet Ordre, fondé au douzième siècle, dans l'église duquel on observe encore aujourd'hui les mêmes cérémonies dont il est question dans ce paragraphe et dans le précédent

(1) Bauldry, *ibid.*, Part. I, cap. 6.

(2) *Ibid*, Part. III, cap. 16, n. 3 et 4.

§ III. Des chantres.

1° *A la Cathédrale.* Lorsque l'évêque officie, le chanoine chantre, un autre chanoine sous-chantre, et deux chapelains chantres, tous en chape, se tiennent au pupitre au milieu du chœur. A la messe, à vêpres et à Laudes, le chanoine chantre, qui est une des premières dignités du chapitre, tient à la main un bâton doré ou argenté, selon la qualité de l'office. C'est lui qui impose à l'évêque tous les hymnes et les antiennes qu'il doit chanter. En l'absence de l'évêque, aux fêtes solennelles, le chantre et les assistants indiqués se tiennent également au pupitre. Les dimanches et les fêtes non solennelles, il n'y a que deux chantres chapelains.

2° *Dans les églises paroissiales et autres.* Aux fêtes solennelles énumérées dans le *Cérémonial des Evêques*, liv. 2, c. 3, n. 16, six chantres en chape se tiennent au pupitre à la grand'messe. A vêpres, six clercs, également en chape, assistent le célébrant et font l'office de chantres. Aux fêtes moins solennelles et le dimanche, il y a au pupitre, selon la distinction des fêtes, quatre ou deux chantres en chape.

La dignité de chantre est très-ancienne dans la cathédrale de Nantes, comme le démontre l'*Ordinaire* de cette église, composé en 1263 par Hélye, qui était lui-même pourvu de cette dignité, et qui a eu soin d'avertir qu'il avait recueilli avec diligence les anciennes traditions de l'église de Nantes touchant la célébration de l'office divin. Ce même *Ordinaire* prouve également que c'était une coutume très-ancienne de l'église de Nantes, que les chanoines fussent revêtus de chapes au chœur; car toutes les fois qu'il s'agit de quelque fête solennelle, on y lit cette note : *Officium fit cum Cappis.*

Ce livre ne fait, il est vrai, aucune mention du bâton de

chantre; mais Durand en parle expressément et en donne la signification mystique[1]. Bauldry constate aussi cet usage comme existant dans plusieurs églises de France[2], et le *Cérémonial* nantais de 1780 en prescrit l'observation.

Quant au rit indiqué pour les églises paroissiales et autres, il ne paraît pas douteux qu'il n'ait été anciennement emprunté à celui des cathédrales, proportion gardée. On trouvera peut-être peu convenable que dans les églises paroissiales il y ait six chantres en chape aux fêtes solennelles, tandis qu'il n'y en a que quatre à la Cathédrale. Mais la rubrique de Nantes se borne à constater et à conserver les usages antiques, sans vouloir rien innover; d'ailleurs, en y regardant de plus près, on verra sans peine que, malgré cette différence dans le nombre des chantres en chape, il y a toujours beaucoup plus de solennité dans les offices de la Cathédrale que dans ceux des églises paroissiales.

§ IV. Des acolytes.

Au commencement de la messe, les acolytes, après avoir fait la génuflexion avec le célébrant, déposent leurs chandeliers sur la première marche de l'autel et restent à genoux de chaque côté, répondant au célébrant avec le diacre et le sous-diacre. Quand le célébrant dit *Oremus* et monte à l'autel, ils vont déposer leurs chandeliers à la crédence. Ils les reprennent et les tiennent à la main, l'un du côté de l'épître, l'autre du côté de l'évangile, pendant le chant des oraisons, de la Préface, du *Pater noster* et des post-communions. Tout cela s'observe soit à la messe pontificale, soit aux autres messes chantées. Pour le reste, les acolytes se conforment au Cérémonial.

Ce rit particulier ne se trouve point décrit dans le *Céré-*

(1) *Op. cit.*, lib. II, cap. 2, n. 6. (2) *Ibid.*, Part. I, cap. 7, n. 2 et 9.

monial nantais de 1780, soit qu'il ne fût pas alors observé, soit qu'on crût inutile d'en parler, parce qu'il était suffisamment connu, ce *Cérémonial* s'attachant principalement à ce qui regarde l'évêque et les chanoines, et passant sous silence ce qui concerne les ministres inférieurs. Bauldry, Durand et les autres auteurs qu'on a pu consulter ne disent rien non plus de ce rit. Mais plusieurs chanoines et prêtres attestent qu'il a toujours été suivi à Nantes, alors même que le *Manuel des cérémonies romaines* était entre les mains de tout le monde.

Or, il semble qu'on peut le considérer comme établi, non point *contra Cæremoniale*, mais seulement *præter Cæremoniale*. En effet, tout ce qui est prescrit par le missel ou le Cérémonial est observé par les acolytes dans le diocèse de Nantes, et l'on y ajoute les cérémonies indiquées ci-dessus, qui ne pourraient être regardées comme contraires au Cérémonial qu'autant que celui-ci dût être censé les prohiber par le fait même qu'il n'en parle pas. On peut, à la vérité, citer un passage du *Cérémonial des Evêques*, qui paraît défendre aux acolytes de rester à genoux de chaque côté de l'autel, pendant que l'évêque fait la confession, puisqu'il prescrit aux ministres qui l'avaient accompagné jusque-là, de s'écarter de l'autel, à l'exception de quelques-uns parmi lesquels ne figurent pas les acolytes [1]. Mais les auteurs font remarquer que les acolytes qui portent la mitre, le bougeoir et le livre restent alors auprès de l'autel quoique le *Cérémonial* ne les nomme pas, aussi bien que celui qui porte la crosse, dont le *Cérémonial* parle expressément; d'où il suit que ce texte ne doit pas être pris à la rigueur.

Si l'on demande quelle a pu être la raison qui aura porté à introduire le rit en question, on peut en assigner une probable dans l'analogie avec diverses prescriptions du *Céré-*

(1) Lib. II, cap. 8, n. 30.

monial, d'après lesquelles les acolytes tiennent leurs chandeliers allumés devant l'évêque ou le chanoine célébrant, pendant le chant de certaines parties des vêpres [1].

§ V. De l'encensement.

Le *Cérémonial des évêques* ne mentionne pour la messe et les vêpres pontificales, qu'un seul ministre pour l'encensoir et l'encens, *quintus de thuribulo et navicula* [2]. A Nantes, on en a trois, dont deux spécialement appelés thuriféraires, portant chacun un encensoir, et l'autre la navette. Sans indiquer plus en détail la manière dont ces trois ministres s'acquittent de leur emploi, nous nous bornons à résumer ces observations du mémoire sur la question de savoir si l'usage de deux et plusieurs encensoirs est un rit antique et digne d'être conservé.

L'*Ordre Romain*, cité par le cardinal Bona [3], montre qu'anciennement on se servait de plusieurs encensoirs. Les *Instructions* de saint Charles Borromée nous apprennent aussi qu'on en employait deux dans la province de Milan [4], et Ferraris donne lieu de conjecturer que le même usage a été en vigueur dans plusieurs ordres religieux [5]. D'un autre côté, outre le *Cérémonial des évêques*, qui n'exige qu'un encensoir, excepté pour les processions du SS. Sacrement, où il en prescrit deux, on cite un décret de la S. Congrégation des Rites, du 15 mars 1608, qui déclare ne pas approuver

(1) Cf. *Cæremoniale episcoporum*, lib. II, cap. 1, n. 17 ; cap. 3, n. 9 et 13.

(2) Lib. I, Cap. 11, n. 1 et 2.

(3) *Ibid.*, Lib. II, Cap. 2, n. 1.

(4) *Acta ecclesiæ mediolanensis*, part. IV, *Instruct. fabricæ et supellectilis ecclesiasticæ*, Lib. II, cap. 1 et 2, pag. 516, 518, 521, 525, 528, édit. Patavii, 1754.

(5) *Bibliotheca canonica*, V° *Thurificatio*, spécialement n. 67.

l'usage de deux encensoirs[1]. De plus, Guillaume Durand ne mentionne qu'un thuriféraire, quand il décrit la manière dont le célébrant se rend à l'autel; Bauldry ne parle jamais non plus de deux encensoirs; et enfin le *Cérémonial de Nantes* n'indique aussi qu'un seul thuriféraire, soit à la messe, soit aux vêpres.

Toutefois les chanoines et autres prêtres attestent que l'usage de deux encensoirs, actuellement en vigueur à Nantes, existe depuis longtemps. Si le *Cérémonial* de 1780 est contraire à cette coutume, peut-être, peut-on expliquer cette opposition entre la règle écrite et la pratique, en conjecturant que le rédacteur du *Cérémonial de Nantes,* qui blâme plus d'une fois, dans le cours de son livre, certains usages contraires au *Cérémonial des évêques,* aura consigné par écrit une règle différente de la pratique, laquelle aura néanmoins été suivie comme auparavant.

S'il y avait sur ce sujet un décret général de la S. Congrégation des Rites, toute difficulté cesserait; mais il n'existe aucun décret semblable: celui du 15 mars 1608 est relatif à un cas tout particulier, et les décrets postérieurs, où il est parlé encore de l'usage de deux encensoirs, ne paraissent pas non plus avoir décidé la question d'une manière générale[2].

Ces différentes considérations ont paru assez graves pour qu'on ne crût pas devoir abandonner ni retenir le rit particulier de l'église de Nantes sans une décision expresse de la S. Congrégation.

A cette occasion, l'on expose qu'à la procession solennelle du SS. Sacrement, il y a plusieurs acolytes, dont les uns

(1) In ALEXANDRINA, Gardellini, *Decreta authentica Congreg. sacr. Rituum,* n. 344, ad 4, vol. I, pag. 89, edit. 1856.

(2) Cf. Decret. in PANORMITANA, 4 junii 1644, Gardellini, *ibid.*, n. 1513 ; in IMOLEN. 13 junii 1673, Gardell., n. 2788; in SENOGALLIEN., 16 decembr. 1690, Gard., n. 3236 ; NULLIUS DIOECESIS et PROVINCIÆ TREVIREN. 31 julii 1665, Gard. n. 2345, ad 10.

jettent des fleurs et les autres agitent des encensoirs devant le SS. Sacrement. Le nombre n'en est pas déterminé; à la cathédrale de Nantes, seize portent des encensoirs et seize jettent des fleurs.

Il est à remarquer, du reste, que deux thuriféraires seulement s'approchent du célébrant pour tous les actes prescrits par le rituel ou le cérémonial, en sorte que le rit particulier qu'on vient d'exposer est vraiment en dehors des prescriptions liturgiques.

Le *Manuel des cérémonies romaines,* qui exprime fidèlement les usages louables, reçus dans les églises de France, fait mention des acolytes qui jettent des fleurs sur le chemin à la procession solennelle du SS. Sacrement[1]; mais il ne parle que des deux thuriféraires prescrits. Le *Cérémonial* de 1780 ne fait pas non plus mention des autres thuriféraires. Mais toutes les personnes aujourd'hui en vie se rappellent que cette cérémonie a toujours été en usage à la fête du SS. Sacrement. Quoiqu'on ne puisse en appuyer l'antiquité sur aucun monument écrit, ne peut-on pas néanmoins la regarder comme d'un usage immémorial, puisque les personnes les plus avancées en âge l'ont toujours vu pratiquer? C'est d'ailleurs une coutume qui a beaucoup d'attrait pour la piété des fidèles et qui sert à relever les honneurs rendus à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans cette solennelle circonstance. C'est pourquoi l'on a cru devoir la conserver jusqu'ici, et l'on n'y renoncerait qu'autant que la S. Congrégation l'ordonnerait dans sa sagesse.

§ VI. De la Paix.

Dans les églises autres que la cathédrale, la paix se donne par le baiser, conformément au missel et au *Cérémonial*

(1) Part. VI, art. 13, n. 11.

des évêques [1]. Mais à la cathédrale, le prêtre assistant de l'évêque, à la messe pontificale, reçoit seul la paix de cette manière; tous les autres la reçoivent au moyen d'un instrument de paix, même le diacre à la messe solennelle, célébrée en présence de l'évêque ou en son absence.

Au témoignage du cardinal Bona [2], l'usage de donner la paix au moyen d'un instrument est ancien et a été en vigueur dans plusieurs églises. Il a certainement prévalu dans la cathédrale de Nantes, comme on le voit par le *Cérémonial* de 1780, qui décrit longuement la manière dont il se pratiquait et se pratique encore aujourd'hui.

C'est à la S. Congrégation de décider s'il faut le conserver à titre d'antique et louable coutume, ou l'abandonner, pour s'en tenir au *Cérémonial des évêques*.

§ VII De la conservation du SS. Sacrement au maître-autel.

Le rituel romain prescrit que le tabernacle dans lequel est conservé le SS. Sacrement soit placé *in altari majori, vel in alio quod venerationi et cultui tanti sacramenti commodius ac decentius videatur*, et il ajoute cette clause: *ita ut nullum aliis sacris functionibus aut ecclesiasticis officiis impedimentum afferatur* [3]. S. Charles Borromée, si exact observateur de la saine discipline, était plus prononcé encore en faveur de la conservation du SS. Sacrement sur le maître-autel; et, ainsi que l'observe Catalani, il décréta dans un de ses conciles provinciaux que les évêques veilleraient très-soigneusement à ce que *in cathedrali, collegiatis, parochialibus, et aliis quibusvis ecclesiis ubi sacrosancta Eucharistia custodiri*

(1) *Ritus servandi in celebratione missæ*, x, n. 8; *Cæremoniale episcoporum*, Lib. I, Cap. 24.

(2) *Ibid.*, Lib. II, cap. 17, n 7.

(3) Tit. *De SS. Eucharistiæ Sacramento*, Vers. *Hoc autem*.

solet vel debet, in majori altari collocaretur, nisi necessaria vel gravi de causa aliud videretur[1]. La discipline mentionnée par ce décret paraît avoir été toujours en vigueur dans l'église de Nantes. Le *Cérémonial* de 1780 ne laisse aucun lieu de douter que le SS. Sacrement ne fût conservé à l'autel principal de la cathédrale, puisqu'il fait faire plusieurs fois à l'évêque célébrant des génuflexions qui ne se font qu'à l'autel où le SS. Sacrement est renfermé dans le tabernacle.

Cet usage, il faut l'avouer, ne s'accorde pas très-bien avec le *Cérémonial des évêques*, qui, après avoir dit qu'il est fort à propos, *valde opportunum*, que le SS. Sacrement ne soit pas placé à l'autel principal ou à un autre autel auquel l'évêque ou un prêtre doit célébrer la messe ou les vêpres, continue en ces termes : « Quod si in altari majori vel alio in quo celebrandum erit, collocatum reperiatur, ab eo altari in aliud omnino transferendum est, ne propterea ritus et ordo cæremoniarum, qui in hujusmodi missis et officiis servandus est, turbetur[2]. »

On voit par le texte même de ce passage que le *Cérémonial des évêques* ne défend pas absolument de conserver le SS. Sacrement au maître-autel, et c'est ce qui ressort également de ce qu'on lit au même endroit touchant l'arrivée de l'évêque à l'église où il doit célébrer. Le *Cérémonial*, en effet, après avoir dit que l'évêque doit prier devant l'autel du SS. Sacrement, ajoute : *quod diversum esse* solet *ab altari majori ;* il dit même expressément que le lieu de l'église le plus excellent et le plus noble de tous, *præcellentissimus ac nobilissimus omnium locus*, est celui qu'il convient de réserver à la sainte Eucharistie et s'il recommande de ne pas la laisser au grand autel quand l'évêque y célèbre la messe ou les vêpres,

(1) Catalani, *Ad cæremoniale* episcoporum, Lib. I, Cap. 12, n. 8.
(2) Lib. I, Cap. 12, n. 8.

c'est uniquement afin que les cérémonies propres à ces messes ou à ces offices puissent être exactement observées.

D'après cela il est peut-être permis de supposer que le SS. Sacrement pourrait être conservé au maître-autel, même à la cathédrale, sans violer le cérémonial, si cet autel, à raison de la disposition des lieux et de l'esprit des fidèles, devait être considéré comme le plus noble et le plus excellent, et si d'ailleurs on obviait aux inconvénients que le *Cérémonial* a voulu prévenir.

Or, il semble d'abord, que parmi nous l'usage de conserver la SS. Eucharistie au grand autel sert puissamment à nourrir la piété des fidèles et à les pénétrer de respect pour le lieu saint. Quant à l'ordre des cérémonies, il faudrait distinguer entre les fonctions saintes qui s'accomplissent à l'autel où le SS. Sacrement est renfermé dans le tabernacle et celles qui se feraient à l'autel où le SS. Sacrement est exposé dans l'ostensoir. Le *Cérémonial* lui-même offre au lecteur attentif cette distinction, quoiqu'il n'en fasse pas une mention expresse. S'il dit en termes absolus : *Quod si in altari majori, vel alio, in quo celebrandum erit, collocatum reperiatur* (*SS. Sacramentum*), *ab eo altari in aliud omnino transferendum est;* ces expressions ne doivent peut-être pas s'entendre si strictement qu'elles se trouvent en contradiction avec le missel, qui suppose clairement que la messe solennelle peut être célébrée à l'autel où le SS. Sacrement est exposé dans le tabernacle [1], comme le supposent aussi les rubricistes les plus accrédités, tels que Mérati et Bauldry. Pour ce qui est de la prescription du *Cérémonial* concernant les cas où *coram episcopo vel per ipsum episcopum celebrari* (*contingeret*), *existente sanctissimo Sacramento super altari* [2],

(1) *Ritus servandi*, etc., IV, n. 6.

(2) Lib. I, Cap. 12, n. 9.

le texte même montre qu'elle a pour objet les messes et les offices chantés devant le SS. Sacrement exposé dans l'ostensoir.

En admettant la distinction indiquée, nous ferions ce raisonnement : ou bien l'évêque officie pontificalement à l'autel où le SS. Sacrement est conservé dans le tabernacle, ou bien à l'autel où le SS. Sacrement est exposé. Dans le premier cas, toutes les cérémonies peuvent, ce semble, être ponctuellement observées; car il suffit, pour cela, que l'évêque ou le prêtre célébrant fasse la génuflexion aux endroits marqués par la rubrique ; or cela peut se faire sans grande difficulté et le *Cérémonial* Nantais indique avec soin toutes ces génuflexions. Il y aurait seulement une exception à faire pour certaines fonctions sacrées, où l'évêque doit s'asseoir les reins tournés vers l'autel ; alors, suivant le *Cérémonial*, le SS. Sacrement serait transporté à un autre autel. Dans le second cas, on se conforme strictement au *Cérémonial des évêques ;* on n'expose pas le SS. Sacrement, lorsque l'évêque officie pontificalement, ou lorsqu'il assiste à la messe célébrée par un autre ; ou si, dans les circonstances indiquées par le *Cérémonial*, on célèbre devant le SS. Sacrement exposé, on ait exactement les génuflexions et les autres cérémonies particulières prescrites en pareil cas.

A cette question il s'en rattache une autre qui n'est pas moins importante. Supposé qu'une paroisse soit unie à la cathédrale, et c'est ce qui a lieu à Nantes, pourra-t-on conserver le SS. Sacrement, non-seulement au maître-autel de la cathédrale, mais encore à un autre autel, afin de pouvoir porter le saint Viatique aux malades, ou distribuer la communion aux fidèles pendant que les offices divins se célèbrent à l'autel principal ?

On cite un décret du 21 juillet 1696, qui ne permet pas de conserver le SS. Sacrement en même temps à l'autel du chœur et à un autre autel, à raison d'une paroisse unie à la

cathédrale [1]. C'est à la S. Congrégation qu'il appartient d'interpréter ce décret et de décider s'il doit être considéré comme une règle générale, ou s'il n'a été rendu que pour un cas particulier, ou du moins s'il est étranger au cas dont il s'agit actuellement. On ne demande pas, en effet, si l'on peut, à la cathédrale de Nantes, conserver le SS. Sacrement sur l'autel du chœur pour l'utilité du chapitre et de ceux qui lui sont attachés, et sur un autre autel pour l'utilité des fidèles de la paroisse. Mais on demande si l'on peut et si l'on doit retenir, dans cette même cathédrale, l'ancien usage de conserver le SS. Sacrement à l'autel principal ; et si, en cas de réponse affirmative, on peut et l'on doit garder aussi le SS. Sacrement dans le tabernacle d'un autre autel à raison de la nécessité et du service de la paroisse. Dans cette dernière hypothèse, on choisirait, pour conserver le SS. Sacrement, une chapelle suffisamment éloignée du grand autel.

§ VIII. Des messes célébrées devant le SS. Sacrement exposé.

Le *Cérémonial des évêques* contient sur ce sujet la recommandation suivante : « Maxime decens esset, ut in altari ubi SS. Sacramentum situm est, Missæ non celebrarentur, quod antiquitus observatum videmus ; aut saltem celebrans in eo, sive solemnes, sive planas missas, reverentias et genuflexiones prædictas omnino observare debet [2]. »

Ces expressions contiennent un avis plutôt qu'une prescription rigoureuse, et c'est pour cela peut-être qu'en plusieurs lieux on a introduit ou conservé la coutume de célébrer des messes, soit chantées, soit basses, devant le SS. Sacrement exposé. Cette coutume est attestée par Bauldry [3] et

(1) Augustæ Prætoriæ, 21 julii 1696, Gardell., *ibid.*, n. 3392, ad 3, vol. II, pag. 148.

(2) Lib. I, cap. 12, n. 9.

(3) *Manuale, etc.* Part. III, cap. 17, n. 1.

par Gardellini, et, au rapport de ce dernier auteur, si la S. Congrégation n'a pas formellement approuvé cet usage, elle ne l'a pas condamné non plus; mais elle a permis implicitement de le conserver là où il ne pouvait être supprimé sans que l'édification publique en souffrît[1].

Quant au diocèse de Nantes, il est certain que la coutume en question est en vigueur depuis deux siècles et qu'elle a été confirmée par des décrets épiscopaux et des statuts diocésains. D'une autre part, on peut affirmer sans crainte que les fidèles assistent à ces sortes de messes avec le plus grand respect, et qu'ils éprouvent une grande consolation de pouvoir jouir ainsi, aux principales solennités, de la présence du divin Rédempteur. Au reste toutes les rubriques prescrites en pareil cas sont scrupuleusement observées. Pour ce qui est des messes basses, on en dit devant le SS. Sacrement exposé, soit en cas de nécessité, lorsqu'il n'y a qu'un autel, soit afin que le SS. Sacrement ne reste pas avec un trop petit nombre d'adorateurs, comme il pourrait arriver si les fidèles devaient aller entendre la messe à un autre autel.

La S. Congrégation des Rites, après avoir pris l'avis d'un maître des cérémonies pontificales, et mûrement examiné la question, a été d'avis que tous les usages particuliers de l'église de Nantes, exposés dans le mémoire qui lui avait été présenté, pouvaient être conservés; et cette décision a été approuvée et confirmée par le Souverain Pontife dans l'audience du 16 avril 1863.

(1) *Commentar. in Instructionem Clementin.*, § 312, n. 6; cit. decret. S. Congreg. in VARSAVIEN. 3 septemb. 1746, ad 1.

ÉTUDES SUR LE JUBILÉ ACTUEL.

Sommaire. — Bref de Pie IX accordant un Jubilé.

Chap. I. — I. Différence entre ce jubilé extraordinaire et les précédents. — II. Indulgence applicable aux défunts. — III-V. On ne peut le gagner qu'une fois.

Chap. II. — I. Quand les œuvres peuvent être faites. — II. La dernière œuvre doit être faite en état de grâce. — III. Il est désirable que les autres soient faites aussi dans cet état. — IV-VI. Est-il nécessaire que la confession soit suivie de l'absolution? — VII. Communion. Les confesseurs peuvent en dispenser les enfants. — VIII. Visites prescrites. — IX. Opinion de M. Daris. — X. Jeûnes prescrits doivent-il avoir lieu dans la même semaine? — XI-XII. Le jeûne des vigiles pourra-t-il servir pour le jubilé? — XIII. Quelle aumône est prescrite pour le jubilé?

Chap. III. — I. Privilége des fidèdes de choisir leur confesseur. — II. Restriction pour les religieuses. Comment faut-il l'interpréter? — III. Opinion de M. Daris. — IV. Réfutation. — V. Pouvoir des confesseurs d'absoudre des cas réservés. — VI. Même de l'hérésie. — VII. Mais non des censures encourues par les envahisseurs des états Pontificaux et par tous ceux qui y ont concouru. — VIII. Autres exceptions au pouvoir des confesseurs. — IX. Les Evêques ne peuvent, en vertu des quinquennales, absoudre de l'excommunication encourue par le confesseur qui absout son complice. — X. Le confesseur du jubilé le peut-il? — XI. Condition qu'il doit imposer. — XII. Pouvoir de commuer les vœux. — XIII. Explication des termes *dispensando commutare*. — XIV. Le pouvoir des confesseurs s'étend aux vœux conditionnels. — XV. Et aux vœux pénaux, à quelle condition? — XVI. Le confesseur peut-il faire usage, hors de la confession, du pouvoir de commuer les œuvres prescrites?

Par un Bref, en date du 11 avril dernier, notre saint Père le Pape Pie IX vient d'ouvrir de nouveau le trésor de l'Eglise en faveur de tous les fidèles. Afin d'attirer les bénédictions du ciel sur le Concile qui doit s'ouvrir à Rome,

le 8 décembre prochain, le Souverain Pontife fait un appel aux prières des fidèles, et pour les y encourager plus fortement et rendre leurs prières plus efficaces près du Père des lumières, il accorde une indulgence plénière en forme de Jubilé à ceux qui accompliront les œuvres prescrites par les lettres apostoliques. Les rescrits de ce genre donnent toujours lieu à beaucoup de doutes et de difficultés; nous croyons donc faire chose utile à nos lecteurs, en accompagnant le Bref papal d'un commentaire qui aplanisse les difficultés qu'on peut soulever. Voici d'abord les lettres apostoliques.

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PII DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ IX LITTERÆ APOSTOLICÆ,

QUIBUS CONCEDITUR OMNIBUS CHRISTIFIDELIBUS INDULGENTIA PLENARIA IN FORMA JUBILÆI OCCASIONE OECUMENICI CONCILII.

Omnibus christifidelibus præsentes litteras inspecturis PIUS PP. IX salutem et apostolicam benedictionem.

Nemo certe ignorat, OEcumenicum Concilium a Nobis fuisse indictum in Basilica Nostra Vaticana die 8 futuri mensis Decembris Immaculatæ, Sanctissimæque Deiparæ Virginis Mariæ Conceptioni sacro inchoandum. Itaque hoc potissimum tempore nunquam desistimus in humilitate cordis Nostri ferventissimis precibus orare et obsecrare clementissimum luminum et misericordiarum Patrem, a quo omne datum optimum, et omne donum perfectum descendit[1], ut mittat de cœlis sedium suarum assistricem sapientiam, quæ Nobiscum sit, et Nobiscum laboret, et sciamus quid acceptum sit apud eum[2]. Et quo facilius Deus Nostris annuat votis, et inclinet aures suas ad preces Nostras, omnium Christifidelium religionem, ac pietatem excitare decrevimus, ut, conjunctis Nobiscum precibus, Omnipotentis dexteræ auxilium, et cœ-

(1) S. Jac. c. I, v. 17. (2) Sapient. cap. 9, v. 4, 10.

leste lumen imploremus, quo in hoc Concilio ea omnia statuere valeamus, quæ ad communem totius populi christiani salutem, utilitatemque, ac majorem catholicæ Ecclesiæ gloriam et felicitatem, ac pacem maxime pertinent. Et quoniam compertum est, gratiores Deo esse hominum preces si mundo corde, hoc est animis ab omni scelere integris ad ipsum accedant, iccirco hac occasione cœlestes Indulgentiarum thesauros dispensationi Nostræ commissos Apostolica liberalitate Christifidelibus reserare constituimus, ut inde ad veram pœnitentiam incensi, et per Pœnitentiæ Sacramentum a peccatorum maculis expiati, ad Thronum Dei fidentius accedant, ejusque misericordiam consequantur, et gratiam in auxilio opportuno.

Hoc Nos consilio Indulgentiam ad instar Jubilæi Catholico Orbi denunciamus. Quamobrem de Omnipotentis Dei misericordia, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus auctoritate confisi ex illa ligandi, ac solvendi potestate, quam Nobis Dominus licet indignis contulit, universis ac singulis utriusque sexus Christifidelibus in alma Urbe Nostra degentibus, vel ad eam advenientibus, qui a die primo futuri mensis junii usque ad diem, quo OEcumenica Synodus a Nobis indicta fuerit absoluta, S. Joannis in Laterano, Principis Apostolorum, et Sanctæ Mariæ Majoris Basilicas, vel earum aliquam bis visitaverint, ibique per aliquod temporis spatium pro omnium misere errantium conversione, pro sanctissimæ fidei propagatione, et pro catholicæ Ecclesiæ pace, tranquillitate, ac triumpho devote oraverint, et præter consueta quatuor anni tempora tribus diebus, etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et Sabbato jejunaverint, et intra commemoratum temporis spatium peccata sua confessi Sanctissimum Eucharistiæ Sacramentum reverenter susceperint, et pauperibus aliquam eleemosynam, prout unicuique devotio suggeret, erogaverint; cæteris vero extra Urbem prædictam ubicumque degentibus, qui Ecclesias ab Ordinariis

locorum, vel eorum Vicariis, seu Officialibus, aut de illorum mandato, et, ipsis deficientibus, per eos, qui ibi curam animarum exercent, postquam ad illorum notitiam hæ Nostræ Litteræ pervenerint, designandas, vel earum aliquam præfiniti temporis spatio bis visitaverint, aliaque recensita opera devote peregerint, plenissimam omnium peccatorum suorum remissionem et Indulgentiam, sicut in anno Jubilæi visitantibus certas Ecclesias intra, et extra Urbem prædictam concedi consuevit, tenore præsentium misericorditer in Domino concedimus atque indulgemus, quæ Indulgentia animabus etiam, quæ Deo in caritate conjunctæ ex hac vita migraverint, per modum suffragii applicari poterit.

Concedimus etiam, ut navigantes, atque iter agentes, quum primum ad sua se domicilia receperint, operibus suprascriptis peractis, et bis visitata Ecclesia Cathedrali, vel Majori, vel propria Parochiali loci ipsorum domicilii, eamdem Indulgentiam consequi possint, et valeant. Regularibus vero personis utriusque sexus etiam in claustris perpetuo degentibus, nec non aliis quibuscumque tam laicis, quam sæcularibus, vel regularibus, itemque in carcere, aut captivitate existentibus, vel aliqua corporis infirmitate, seu alio quocumque impedimento detentis, qui memorata opera, vel eorum aliqua præstare nequiverint, ut illa Confessarius ex actu approbatis a locorum Ordinariis in alia pietatis opera commutare, vel in aliud proximum tempus prorogare possit, eaque injungere, quæ ipsi pœnitentes efficere possint cum facultate etiam dispensandi super Communione cum pueris, qui nondum ad primam Communionem admissi fuerint, pariter concedimus atque indulgemus.

Insuper omnibus et singulis Christifidelibus Sæcularibus et Regularibus cujusvis Ordinis et Instituti, etiam specialiter nominandi, licentiam concedimus, et facultatem, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque Presbyterum Confessarium tam Sæcularem, quam Regularem ex actu

approbatis a locorum Ordinariis (qua facultate uti possint etiam Moniales, Novitiæ, aliæque mulieres intra claustra degentes, dummodo Confessarius approbatus sit pro Monialibus), qui eos ab excommunicationis, suspensionis, aliisque ecclesiasticis sententiis, et censuris a jure vel ab homine quavis de causa latis vel inflictis præter infra exceptas, necnon ab omnibus peccatis, excessibus, criminibus et delictis quantumvis gravibus et enormibus, etiam locorum Ordinariis, sive Nobis, et Sedi Apostolicæ speciali licet forma reservatis, et quorum absolutio alias quantumvis ampla non intelligeretur concessa, in foro conscientiæ, et hac vice tantum absolvere, et liberare valeant ; et insuper vota quæcumque etiam jurata, et Sedi Apostolicæ reservata (castitatis, religionis, et obligationis, quæ a tertio acceptata fuerit, seu in quibus agatur de præjudicio tertii semper exceptis, quatenus ea vota sint perfecta et absoluta, nec non pœnalibus, quæ præservativa a peccatis nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refrænet, quam prior voti materia) in alia pia et salutaria opera dispensando commutare, injuncta tamen eis, et eorum cuilibet in supradictis omnibus pœnitentia salutari, aliisque ejusdem Confessarii arbitrio injungendis.

Concedimus insuper facultatem dispensandi super irregularitate ex violatione Censurarum contracta, quatenus ad forum externum non sit deducta, vel de facili deducenda. Non intendimus autem per præsentes super alia quavis irregularitate sive ex delicto, sive ex defectu, vel publica, vel occulta, aut nota, aliaque incapacitate, aut inhabilitate quoquomodo contracta dispensare, vel aliquam facultatem tribuere super præmissis dispensandi, seu habilitandi, et in pristinum statum restituendi, etiam in foro conscientiæ, neque etiam derogare Constitutioni cum appositis declarationibus editæ a fel. rec. Benedicto XIV Prædecessore Nostro « *Sacramentum pœnitentiæ* » quoad inhabilitatem absolvendi complicem, et

quoad obligationem denunciationis, neque easdem præsentes iis, qui a Nobis, et ab Apostolica Sede, vel aliquo Prælato, seu Judice Ecclesiastico nominatim excommunicati, suspensi, interdicti, seu alias in sententias, et censuras incidisse declarati, vel publice denunciati fuerint, nisi intra tempus præfinitum satisfecerint, aut cum partibus concordaverint nullo-modo suffragari posse aut debere. Quod si intra præfinitum terminum judicio Confessarii satisfacere non potuerint, absolvi posse concedimus in foro conscientiæ ad effectum dumtaxat assequendi Indulgentias Jubilæi, injuncta obligatione satisfaciendi statim ac poterunt.

Quapropter in virtute sanctæ obedientiæ tenore præsentium districte præcipimus, atque mandamus omnibus, et quibuscumque Ordinariis locorum ubicumque existentibus, eorumque Vicariis et Officialibus, vel ipsis deficientibus, illis, qui curam animarum exercent, ut, cum præsentium Litterarum transumpta, aut exempla etiam impressa acceperint, illa, ubi primum pro temporum ac locorum ratione satius in Domino censuerint, per suas Ecclesias ac Diœceses, Provincias, Civitates, Oppida, Terras, et loca publicent, vel publicari faciant, populisque etiam Verbi Dei prædicatione, quoad fieri possit, rite præparatis, Ecclesiam, seu Ecclesias visitandas pro præsenti Jubilæo designent.

Non obstantibus Constitutionibus, et Ordinationibus Apostolicis, præsertim quibus facultas absolvendi in certis tunc expressis casibus ita Romano Pontifici pro tempore existenti reservatur, ut nec etiam similes, vel dissimiles Indulgentiarum, et facultatum hujusmodi concessiones, nisi de illis expressa mentio, aut specialis derogatio fiat, cuiquam suffragari possint, nec non regula de non concedendis Indulgentiis ad instar, ac quorumcumque Ordinum, et Congregationum, sive Institutorum etiam juramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque indultis, et Litteris Apostolicis eisdem Ordi-

nibus, Congregationibus, et Institutis, illorumque personis quomodolibet concessis, approbatis, et innovatis, quibus omnibus et singulis etiamsi de illis, eorumque totis tenoribus, specialis, specifica, expressa et individua, non autem per clausulas generales idem importantes, mentio, seu alia quævis expressio habenda, aut alia aliqua exquisita forma ad hoc servanda foret, illorum tenores præsentibus pro sufficienter expressis, ac formam in iis traditam pro servata habentes, hac vice specialiter, nominatim, et expresse ad effectum præmissorum, derogamus, cæterisque contrariis quibuscumque.

Præcipimus autem, a commemorato die primo Junii usque ad diem, quo OEcumenica Synodus finem habuerit, ab omnibus universi catholici Orbis utriusque Cleri Sacerdotibus quotidie addi in Missa orationem de Spiritu Sancto, deque eodem Sancto Spiritu divinum, præter consuetam Missam Conventualem, Sacrificium fieri in omnibus hujus Urbis Patriarchalibus, aliisque Basilicis, et Collegialibus Ecclesiis, nec non in cunctis totius orbis Cathedralibus et Collegiatis Ecclesiis ab earum Canonicis, atque etiam in singulis cujusque Religiosæ Familiæ Ecclesiis Regularium, qui Conventualem Missam celebrare tenentur, feria quaque quinta, qua festum duplex primæ et secundæ classis non agatur, quin tamen hæc de Spiritu Sancto Missa ullam habeat applicationis obligationem.

Ut autem præsentes Nostræ, quæ ad singula loca deferri non possunt, ad omnium notitiam facilius deveniant, volumus, ut præsentium transumptis, vel exemplis etiam impressis manu alicujus Notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, ubicumque locorum, et gentium eadem prorsus fides habeatur, quæ haberetur ipsis præsentibus, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum sub Annulo Piscatoris die 11 Aprilis Anno 1869, Pontificatus Nostri Anno Vicesimotertio.

N. Card. Paracciani Clarelli.

Nous ramènerons à trois points toutes les difficultés que l'on peut soulever à l'occasion du jubilé de cette année : 1° A la nature de ce jubilé et à ce qu'il a de spécial ; 2° Aux conditions prescrites pour le gagner ; 3° Aux priviléges qu'il accorde. Nous diviserons donc cet article en trois chapitres dans lesquels nous passerons en revue les principales difficultés.

CHAPITRE I.

NATURE DE CE JUBILÉ ; SES SPÉCIALITÉS.

I. Comme les jubilés accordés antérieurement par notre vénéré Pontife Pie IX, le jubilé actuel est un jubilé extraordinaire ; mais il diffère surtout des précédents quant à sa durée.

Les jubilés antérieurs avaient une durée limitée. Ainsi le jubilé publié par Pie IX à l'occasion de son avènement, ne dépassait pas trois semaines. Ceux de 1850, 1851, 1858 et 1865 étaient limités à trente jours ou à un mois. Celui de 1854 s'étendait à trois mois. Le jubilé actuel a une durée illimitée : il commencera le premier jour de juin et ne se terminera qu'au jour où le futur concile œcuménique sera clôturé : « A die primo futuri mensis junii usque ad diem, quo œcumenica Synodus a Nobis indicta fuerit absoluta. »

II. En principe, l'indulgence du jubilé n'est pas applicable aux âmes du purgatoire, à moins que le Souverain ne l'ait expressément accordé, comme il le fit pour les jubilés de 1851 et 1858[1]. Les lettres apostoliques qui promulguent le jubilé actuel contiennent la même faveur : « Plenissimam omnium peccatorum suorum remissionem et indulgentiam,

(1) V. mon *Traité canonique et pratique du jubilé*, chap. I. art. I, n. XV.

sicut in anno Jubilæi visitantibus certas ecclesias intra, et extra Urbem prædictam concedi consuevit, tenore præsentium misericorditer in Domino concedimus atque indulgemus, quæ indulgentia animabus etiam, quæ Deo in caritate conjunctæ ex hac vita migraverint, per modum suffragii applicari poterit. » Il n'y a donc pas de doute sur ce point.

III. Pourra-t-on, en réitérant les œuvres du jubilé, le gagner plusieurs fois?

Conformément à ce que nous avons enseigné dans notre *Traité du Jubilé* [1], nous distinguons entre l'indulgence et les autres priviléges du Jubilé. Quant à ceux-ci, il est évident qu'on ne peut en jouir qu'une seule fois. En effet, les lettres apostoliques, dans l'énumération des priviléges, ajoutent la clause *hac vice tantum;* or, pour l'interprétation de cette clause, Benoît XIV nous renvoie à sa bulle *Inter præteritos*, où il dit que celui qui a profité une fois de ces faveurs, ne peut en devenir participant une seconde fois [2]. On sait que Pie IX a approuvé un décret de la S. Congrégation des Indulgences portant que les règles tracées par Benoît XIV doivent être observées dans tous les jubilés, lorsque l'indult ne s'en écarte pas expressément [3].

IV. Ce point paraît donc hors de toute contestation. En est-il de même quant à l'indulgence?

Le doute pourrait venir des motifs qui ont porté Benoît XIV à permettre de gagner l'indulgence de l'année sainte autant de fois qu'on renouvellerait les œuvres prescrites. Deux con-

(1) Chap. IV, n. XXIX et suiv.

(2) « Illum, *dit Benoît XIV*, qui semel illarum (gratiarum) particeps factus est prima vice, qua Jubilæum consecutus fuit, iterum earum participem fieri non posse, si post primam jubilæi assecutionem, iterum in censuras incurrerit, aut casus reservatos commiserit, vel novis votorum commutationibus aut dispensationibus indigeat. » *Const.* Inter præteritos, § 84, *Bullarium Bened. XIV*, vol. VIII, pag 154.

(3) V. ce décret à la fin de mon *Traité du Jubilé*, pag. 705.

sidérations l'avaient décidé à cette concession : la durée du jubilé d'abord ; ensuite le nombre et la difficulté des œuvres prescrites [1]. Le premier de ces motifs peut certainement être invoqué pour le jubilé actuel, puisqu'il durera bien près d'un an, si pas plus. Il n'en est pas de même du second : la disproportion entre les œuvres prescrites est trop considérable. En effet, pour le jubilé de l'année sainte, les Romains et les habitants de Rome doivent visiter quatre basiliques (S. Pierre, S. Paul, S. Jean de Latran et S[te] Marie-Majeure) trente fois pendant trente jours consécutifs ou interrompus, et les étrangers quinze fois pendant quinze jours différents ; tandis que pour le jubilé actuel, il suffit de visiter une fois les trois basiliques de S. Jean de Latran, de S. Pierre et de S[te] Marie-Majeure, ou deux fois l'une d'elles : « Qui S. Joannis in Laterano, Principis Apostolorum, et Sanctæ Mariæ Majoris basilicas, vel earum aliquam bis visitaverint. »

V. Suffit-il que le premier motif puisse être allégué, pour nous autoriser à dire qu'on peut gagner plusieurs fois l'indulgence du jubilé ? Nous ne le pensons pas. En effet, d'après l'opinion beaucoup plus probable, les fidèles ne peuvent gagner qu'une seule fois l'indulgence du jubilé extraordinaire, à moins que le Souverain n'accorde expressément cette faveur [2]. Or, nous ne trouvons aucune trace d'une semblable concession dans les lettres apostoliques du 11 avril dernier.

(1) « Etenim considerantes, *dit Benoît XIV*, minime hic agi de duarum hebdomadarum Jubilæo, verum de Jubilæo, quod annum integrum perdurat; non de operibus injunctis agi, quæ pluries in die adimpleri possint, quemadmodum fit, quando plenaria indulgentia illis conceditur, qui certis ac præscriptis diebus certam ecclesiam visitaverint... verum de visitationibus agi numero non paucis basilicarum quæ inter se dissitæ ac distantes sunt, quæque non nisi multis ac distinctis diebus fieri possunt, minime dubitavimus declarare, posse pluries per annum sanctum, injuncta opera iterando, sanctam indulgentiam acquiri. » *Const.* Inter præteritos, § 84, *Bullarium Bened. XIV*, vol. VIII, pag. 152.

(2) V. *Traité canonique, etc.*, Chap. IV, n. XXXIII, pag. 133.

La conséquence, c'est qu'on tenterait vainement de gagner l'indulgence plusieurs fois.

Le motif allégué ci-dessus serait peut-être une considération à faire valoir près du Souverain Pontife pour obtenir la faveur de gagner plusieurs fois le jubilé en réitérant les œuvres prescrites. Mais de lui-même il est insuffisant pour créer ce privilége. Les indulgences ne découlent pas d'une parité de raison, mais de la volonté expresse du Saint-Siége. Or, ici cette volonté nous fait défaut. Nous pensons donc que, s'il n'intervient aucun nouvel acte du Saint-Siége, on ne pourra gagner l'indulgence qu'une seule fois.

VI. Toutefois, comme on peut toujours douter si on l'a réellement gagnée, nous ne trouvons aucun inconvénient à essayer d'en profiter en répétant les œuvres. Si les fidèles ne gagnent pas l'indulgence, ils auront toujours le mérite de leurs bonnes œuvres [1].

CHAPITRE II.

CONDITIONS PRESCRITES POUR GAGNER LE JUBILÉ ACTUEL.

Les œuvres prescrites pour gagner le jubilé sont : la confession, la communion, la visite des églises, le jeûne et l'aumône. Disons un mot de chacune de ces œuvres, après avoir fait quelques remarques générales.

1° Remarques générales.

I. Dans les jubilés extraordinaires, d'après l'opinion la plus commune et la plus conforme au texte des indults, toutes les œuvres du jubilé doivent être faites la même semaine [2].

(1) V. *ibid.*, pag. 134 et 135.

(2) V. *Traité canonique et pratique du Jubilé*, chap. v, art. I, n. XXI et suiv.

Cependant Pie IX s'est écarté de la formule ordinaire dans tous les jubilés qu'il a accordés depuis son avènement au trône pontifical. Il a toujours permis d'accomplir les œuvres prescrites dans le courant des trois semaines ou du mois, terme de la durée du jubilé. L'indult du jubilé donné à l'occasion de son élévation sur le siége de Pierre exigeait seulement que les trois jours de jeûne eussent lieu la même semaine. Cette condition devait également être observée pour le jubilé de 1865, comme la S. Pénitencerie l'a décidé le 16 mars 1865. On lui avait soumis le doute suivant :

« I. An omnia opera injuncta, vel saltem nonnulla ex ipsis, peragi debeant in unica ex hebdomadibus in mense præscripto occurrentibus, vel omnia adimpleri possint quibuslibet mensis diebus, prouti cuilibet fideli placeat. »

A ce doute, qu'elle examina mûrement, la S. Pénitencerie répondit :

« Ad I. Opera injuncta adimpleri posse intra mensem, excepto jejunio, quod spatio unius hebdomadis dicti mensis, et diebus præscriptis adimpleri debet[1]. »

Pour le jubilé actuel, Pie IX n'est-il pas allé plus avant encore? Pour bien comprendre les opinions qui sont en présence, rappelons le texte des lettres apostoliques : « Et præter quatuor anni tempora tribus diebus, etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et sabbato jejunaverint. » Tels sont les termes de l'indult.

Trois interprétations différentes sont mises en avant. La première regarde le mot *nempe* comme synonyme de *exempli gratia;* il ne serait pas taxatif, mais, pour nous servir des termes de l'école, exemplatif; de sorte que, d'après cette interprétation, le jeûne pourrait aussi bien se faire les lundi mardi et jeudi, que les jours désignés par le Pape. Cette

(1) *Acta ex iis decerpta quæ apud sanctam Sedem geruntur in compendium opportune redacta et illustrata,* tom. I, pag. 176.

opinion s'accorde avec la suivante, en ce qu'elle regarde les trois jours de jeûne comme devant nécessairement avoir lieu dans la même semaine. Elle repose sur ce motif que la clause *etiam non continuis* doit produire un effet, tandis qu'elle serait complétement inutile dans la seconde opinion.

La seconde interprétation donne au terme *etiam* la signification de *aussi*. Le Pape établirait ainsi une comparaison entre les jours de jeûne des Quatre-Temps et ceux du jubilé, et voici quel serait le sens de l'indult. Comme les jeûnes des Quatre-Temps ont lieu le mercredi, le vendredi et le samedi, qui ne sont pas trois jours consécutifs, il en sera de même des jeûnes du jubilé : seulement ces jours devront appartenir à la même semaine.

La troisième interprétation repose sur le changement que présente l'indult de Pie IX. Nous sommes ici en présence d'une nouvelle clause que deux choses caractérisent : une suppression et une addition. Voyons d'abord la suppression. Toutes les fois que les Souverains Pontifes ont prescrit trois jours de jeûne pour le jubilé, ils ont ordonné de les faire dans la même semaine. Suivant les errements de ses prédécesseurs, Pie IX prit la même mesure dans ses indults du 20 novembre 1846 et du 8 décembre 1864 ; les seuls jubilés où, sous Pie IX, trois jours de jeûne furent imposés comme condition : « Ac quarta, *y lit-on*, et sexta feria, et sabbato *unius ex dictis hebdomadibus jejunaverint.* » Il n'y avait donc pas de doute. Dans l'indult actuel, cette dernière condition a disparu. Ce changement a-t-il été introduit sans intention? Cela est d'autant moins probable qu'on a remplacé ces mots par une nouvelle clause dont nous parlerons tout à l'heure. Or, quelle peut avoir été l'intention du Souverain Pontife, sinon de supprimer la condition de jeûner trois jours d'une même semaine? Cela devient encore plus évident lorsqu'on considère la nouvelle clause ajoutée par le Pape, laquelle consiste dans ces trois mots : *etiam non continuis*.

Il est de principe, en droit canon, qu'aucune clause ne peut rester sans effet. « Nota, *dit Fagnanus*, clausulam utcumque odiosam, et restringibilem appositam in rescripto ita esse intelligendam ut aliquid operetur[1]. » Or, quel serait l'effet de cette clause dans la seconde opinion? Elle n'en aurait aucun ; elle servirait simplement à avertir les fidèles que le mercredi, le vendredi et le samedi sont trois jours non consécutifs. Comprend-on que le Pape ait changé la formule usitée auparavant pour aboutir à ce résultat? Dans cette troisième opinion, au contraire, la clause s'explique parfaitement. Ce n'est plus trois jours de la même semaine, pour ainsi dire consécutifs, que l'on doit jeûner : on peut choisir à volonté, on peut mettre un intervalle entre tous les jours de jeûne, pourvu que les jeûnes aient lieu aux trois féries désignées. Le Pape accorderait donc ici une faveur extraordinaire, en permettant que les trois jours de jeûne puissent être choisis dans des semaines différentes.

Le tort des deux premières opinions est de ne pas avoir tenu compte du changement introduit par Pie IX, et d'avoir voulu interpréter l'indult, abstraction faite de ce changement. On a supposé encore existante la condition de faire les trois jours de jeûne dans la même semaine. L'indult actuel ne reproduisant plus cette condition, pourquoi nous montrer plus exigeant que lui? Du reste, la première opinion donne au mot *nempe* un sens qui ne lui est pas naturel. Ce mot ne signifie pas *par exemple*, mais *à savoir*[2].

Quoi qu'il en soit, nous faisons des vœux pour que le doute soit présenté à Rome, dans le plus bref délai, par les chefs de nos diocèses.

(1) *Commentaria in libros decretalium*, lib. II, in cap. *Pastoralis*, n. 8, De appellationibus. Cf. Barbosa, *Tractatus de clausulis usufrequentioribus*, De clausulis in genere, n. 15.

(2) V. Barbosa, *Tractatus de dictionibus, etc. in utroque jure usufrequentioribus*, Dict. 211.

II. On n'est pas obligé de suivre l'ordre que les œuvres occupent dans l'indult; les fidèles peuvent indifféremment commencer par l'une ou l'autre de ces œuvres[1]. Mais ce qui est nécessaire pour gagner l'indulgence du jubilé, c'est que la dernière œuvre soit faite en état de grâce[2]. En effet, c'est alors que l'on gagne l'indulgence, et il est certain que les indulgences n'ont aucune efficacité dans ceux qui sont en état de péché mortel. « Indulgentiæ non valent, *dit saint Thomas*, existentibus in peccato mortali[3]. » Le saint Docteur en donne un motif concluant : « Quia nulli potest dimitti pœna, nisi cui jam dimissa est culpa. »

III. Quoique l'état de grâce ne soit pas nécessaire pendant tout le temps que l'on accomplit les œuvres prescrites, il serait cependant bien désirable que toutes fussent faites en cet état. Elles sont plus méritoires, attirent plus de grâces sur ceux qui les posent, et leur donnent une plus large part aux fruits du jubilé. Aussi les souverains Pontifes ont-ils soin de manifester le désir de voir accomplir toutes les œuvres en état de grâce[4].

2° Confession.

IV. Le souverain Pontife prescrit la confession dans les termes suivants : « Intra commemoratum temporis spatium peccata sua confessi. » On peut se demander s'il est nécessaire que cette confession soit suivie de l'absolution?

M. Daris paraît l'exiger. Après avoir cité le décret du 15 décembre 1841, il ajoute : « Ab hac generali regula libenter exciperemus jubilæum; pro illo consequendo R. Pontifices præscribere nobis videntur susceptionem sacramenti

(1) *Traité canonique et pratique du Jubilé*, chap. v, art. I, n. XIX.

(2) *Ibid.*, chap. IV, n. VI.

(3) *In IV Sentent.* Dist. XX, Quæst. I, Art. V, Quæstiunc. 1.

(4) *Traité canonique, etc.*, chap. IV, n. IX.

ac consequenter sacramentalem absolutionem. Quoad ordinarias indulgentias plenarias, confessio sacramentalis sufficit quin subsequatur absolutio, quia cum ejusmodi indulgentiæ quasi innumeræ sint, contingere facile potest, quod persona pia toties prudenter absolvi nequeat, quoties indulgentiam plenariam consequi exoptat. Ejusmodi autem ratio non existit quoad jubilæum. Pius IX *ex aliis* (21 nov. 1851) requirit absolutionem sacramentalem. *Qui... peccata sua humiliter et cum sincera illorum detestatione confessi et sacramentali absolutione expiati*[1]. »

V. Dans mon *Traité du Jubilé*, j'avais distingué entre les pénitents dont la conscience est chargée d'une faute grave, et ceux qui n'ont que des fautes légères à se reprocher ou qui n'en ont aucune. Pour les premiers, la question n'est pas douteuse : leur conscience doit être purifiée par la grâce du sacrement de pénitence. Quant aux autres, nous leur appliquions la décision de la S. Congrégation des Indulgences, donnée le 15 décembre 1841, décision d'après laquelle il n'est pas nécessaire que la confession soit suivie de l'absolution sacramentelle[2].

Nous exceptions cependant le cas où l'indult du jubilé exige que les pénitents aient reçu l'absolution sacramentelle. Trois indults de Pie IX ont rendu cette condition nécessaire ; ce sont ceux du 21 novembre 1851, du 1er août 1854 et du 25 septembre 1857. Nous y lisons en effet : « Qui... peccata sua humiliter et cum sincera illorum detestatione confessi et sacramentali absolutione expiati[3]. »

(1) *Prælectiones canonicæ*, vol. III, n. 200, pag. 300.

(2) Voici le doute proposé par M. Verhoeven et la réponse de la S. Congrégation : « II. Quæritur an, cum in Bulla vel Brevi, quo conceditur indulgentia, confessio tanquam conditio *sine qua non* præscribitur, necesse sit ut sacramentalis absolutio pœnitentibus detur, ad indulgentiam lucrandam? Sacra Congregatio Indulgentiis sacrisque reliquiis præposita respondendum censuit. .. Ad dubium II. Respondetur Negative. » *Traité canonique, etc.*, pag. 183.

(3) *Traité canonique, etc.*, chap. v, art. II, § II, n. VII.

VI. Nous n'avons aucun motif d'abandonner notre sentiment d'alors. En effet, la décision du 15 décembre 1841 est tout à fait générale, et n'excepte pas l'indulgence du jubilé. Cependant quand la S. Congrégation des Indulgences veut que ses décisions ne lui soient pas applicables, elle a coutume de l'exprimer. Nous en donnerons comme preuves les décrets du 19 décembre 1763[1], du 12 juin 1822[2] et 10 mai 1844[3]. N'exceptant pas ici l'indulgence du jubilé, la S. Congrégation veut, nous semble-t-il, la laisser soumise à la règle qu'elle établit. En outre, si cette condition était de droit, pourquoi la trouverions-nous exprimée dans trois des indults de Pie IX, tandis que tous les autres la passent sous silence[4]? Si, quand il voulait cette condition, le Pape s'est formellement expliqué, n'indique-t-il pas suffisamment, lorsqu'il se tait, qu'il ne l'exige point? Le motif, allégué par M. Daris, pour justifier l'exception qu'il apporte au décret du 15 décembre 1841, n'est pas concluant. Il montre, à la vérité, que la S. Congrégation eût pu établir pour l'indulgence du jubilé une règle différente de celle des indulgences plénières ordinaires; mais il ne prouve pas que la Congrégation l'a fait en effet. Dès lors nous n'avons aucun motif suffisant pour nous écarter de la règle générale. C'est aussi l'avis du P. Gury : « Non tamen, *dit-il*, requiritur necessario absolutio, cum de ea nulla mentio fiat[5]. »

(1) V. Falise, *S. Congregationis Indulgentiarum resolutiones authenticæ*, pag. 69, n. 2; Prinzivalli, *Resolutiones seu Decreta authentica S. Congregationis Indulgentiis sacrisque reliquiis præpositæ*, n. 259.

(2) Falise, *ibid.*, pag. 70; Prinzivalli, *ibid.*, n. 429.

(3) Falise, *ibid.*, pag. 77; Prinzivalli, *ibid.*, n. 563.

(4) Nous ne la trouvons pas, en effet, dans les indults du 20 novembre 1846, du 25 juillet 1850, du 8 décembre 1864, ni dans celui du 11 avril dernier.

(5) *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 1068, Quær. 7°.

3° Communion.

VII. Les confesseurs peuvent dispenser de cette condition les enfants qui n'ont pas encore été admis à la première communion : « Cum facultate, *porte l'indult*, etiam dispensandi super communione cum pueris, qui nondum ad primam communionem admissi fuerint... » L'indult permettant aux confesseurs de dispenser purement et simplement, il n'est pas nécessaire qu'ils remplacent cette œuvre par une autre, comme ils doivent le faire quand le souverain Pontife ne leur accorde que le pouvoir de commuer cette œuvre[1].

4° Visite des églises.

VIII. Pour gagner ce jubilé, les fidèles qui sont à Rome, doivent visiter les Basiliques de Saint-Jean de Latran, de Saint-Pierre et de Sainte-Marie-Majeure, ou bien deux fois l'une d'elles, et y prier dévotement quelque temps pour la conversion de tous ceux qui sont misérablement égarés, pour la propagation de la très-sainte foi, pour la paix, la tranquillité et le triomphe de l'Eglise catholique. Quant à ceux qui sont hors de Rome, ils doivent visiter soit les églises que désigneront les Ordinaires des lieux, ou leurs vicaires et officiaux, ou ceux qu'ils auront commis pour cela, ou ceux qui, en leur absence, auront en ces lieux la charge des âmes, soit deux fois l'une de ces églises, et y accomplir les œuvres marquées plus haut.

De cette dernière partie de l'indult il suit que, dans les endroits où il y a plusieurs églises, l'évêque doit en désigner plusieurs que les fidèles puissent visiter. Ceux-ci auront le choix, ainsi que le Pape le veut, entre la visite de ces différentes églises, et la visite répétée de l'une d'elles.

(1) *Traité canonique, etc.*, chap. v, art II, § III, n. XI.

IX. M. Daris remarque qu'il convient de désigner parmi les églises à visiter, l'église paroissiale, à laquelle chaque fidèle est attaché par un lien particulier. Il ajoute qu'il y a obligation de le faire, lorsque l'indult papal désigne l'église *principale* de chaque endroit[1]. Cette dernière observation n'est pas applicable à la ville épiscopale, car là l'église *principale* est la cathédrale. Elle ne l'est pas davantage aux villes ou communes où existe un plus grand nombre de paroisses qu'il n'y a d'églises à visiter. Il ne serait pas nécessaire de désigner toutes les églises paroissiales de ces endroits, ou une partie d'entre elles, il suffirait de désigner l'église principale et une ou deux autres églises (selon le nombre exigé par l'indult), encore que ces dernières ne soient pas des églises paroissiales.

Quant aux qualités que doivent avoir la visite des églises et la prière pour remplir l'intention des Souverains Pontifes, nous renvoyons à notre *Traité du Jubilé*[2].

5° Jeûne.

X. Comme nous l'avons vu ci-dessus[3], il est fort probable que les trois jours de jeûne prescrits pour le jubilé ne doivent pas nécessairement avoir lieu dans la même semaine. C'est une dérogation à l'usage antérieurement adopté par les Souverains Pontifes.

XI. Nous lisons dans l'indult : « Et præter consueta quatuor anni tempora tribus diebus, etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et sabbato jejunaverint.... » Les termes *præter quatuor anni tempora* peuvent donner lieu à un doute.

(1) « Quam maxime convenit ut inter ecclesias visitandas designetur parochialis cui quilibet fidelis speciali vinculo alligatur ; eamque designare tenetur episcopus, quando in bulla pontificia designatur *major* ecclesia uniuscujusque loci. » Pag. 303.

(2) Chap. v, art. II, § IV, n. XXIV et suiv. (3) Pag. 419.

Le jeûne des vigiles, qui tomberont un des trois jours indiqués dans l'indult, servira-t-il pour gagner le jubilé? On pourrait le prétendre en s'appuyant sur ce motif que l'indult papal exclut seulement les jeûnes des quatre-temps. L'exclusion des jours des quatre-temps n'emporte-t-elle pas, par le fait même, la permission de faire servir les autres jours au gain du jubilé? N'est-ce pas le cas de faire ici usage de l'argument *a contrario?*

Si l'on admet ce sentiment, le jeûne de la fête de Noël, qui tombe un vendredi, et celui des vigiles de saint Pierre et saint Paul et de l'Assomption, lesquelles viennent un samedi, serviront à gagner le Jubilé. Il suffirait de jeûner un mercredi de l'année pour avoir satisfait à cette condition.

XII. Nous doutons cependant que telle soit la portée de cette clause. L'argument *a contrario* n'a pas en général une très-grande valeur; et les auteurs le rejettent quand il en résulte une conséquence contraire au droit : « Limita, *dit Barbosa*, quando fieret ex tali argumento correctio juris communis [1]. » Or, c'est ce qui aurait lieu dans notre cas. En effet, en principe, une œuvre obligatoire ne peut servir à gagner le jubilé, à moins que le Pape ne permette de satisfaire par cette œuvre aux conditions du jubilé [2]. Le jeûne prescrit par l'Eglise aux vigiles susdites ne peut donc remplacer celui ordonné pour le jubilé. Aux arguments que nous avons développés dans notre *Traité du Jubilé*, nous nous contenterons d'ajouter l'indult donné le 28 avril 1865, à l'occasion du Jubilé que le Saint-Père avait publié par son encyclique du 8 décembre 1864. Le voici, comme le rapportent les *Acta ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur in compendium opportune redacta et illustrata* [3].

(1) *Tractatus locorum communium argumentorum juris*, loc. XXVII, n. 29.
(2) *Traité canonique et pratique du Jubilé*, chap. V, art. I, n. VII et suiv.
(3) Tom. I, pag. 175.

« Cum itaque ad primum quæsitum ex novo indulto Sanctissimi responsum fuisset : per jejunium quadragesimale, etiamsi adsit necessitas utendi lacticiniis, satisfieri duplici oneri, quæsitum ulterius est : An idem responsum applicari possit etiam in jejuniis quæ locum habent extra quadragesimam, ita ut per jejunium præscriptum, ex. gr. quatuor anni temporibus vel in vigilia alicujus sancti, satisfieri etiam possit jejunio injuncto ad lucrandam Jubilæi indulgentiam. Facta relatione hujus dubii per S. Pœnitentiariam Sanctissimo Domino die 28 aprilis 1865, Sanctissimus benigne indulsit, ut, cum jejunio præscripto jam ab Ecclesia propter alias rationes, possit satisfieri jejunio injuncto pro acquisitione Jubilæi. En verba rescripti : *Benigne annuit pro gratia adimplendi duplex præceptum tantum.* »

Les termes *Benigne annuit* prouvent à l'évidence que cette faveur est une dérogation au principe. L'indult du jubilé actuel ne nous semble pas contenir assez clairement une semblable dérogation, de sorte que nous n'oserions conseiller de se contenter des jeûnes des vigiles pour le jubilé actuel, si le souverain Pontife ne renouvelle pas la concession de 1865.

6° Aumône.

XIII. Pour le jubilé actuel l'aumône est prescrite dans les termes suivants : « Et pauperibus aliquam eleemosynam, prout unicuique devotio suggeret, erogaverint. » Lorsque l'indult se sert de cette clause, une aumône, même légère, est regardée comme suffisante par l'opinion commune[1]. Nous

(1) Theodorus a Spiritu Sancto, *Tractatus historico-theologicus de Jubilæo,* cap. VI, § V, n. 2; Card. De Lugo, *De Sacramento pœnitentiæ,* Disp. XXVII, n. 114 ; Bouvier, *Traité des indulgences,* Part. IV, chap. II, art. II, § II, 5°, pag. 384 ; Daris, *op. cit.,* pag. 308 ; ubi : « Eleemosyna *secundum devotionem* minor est quam secundum facultates, ac consequenter parva etiam sufficit, modo tamen vera eleemosyna vocari possit, nec sit adeo parva, ut sit potius quædam derisio pauperis cui erogatur, et dedecus illi qui illam erogat. » V. mon *Traité du Jubilé,* chap. V, art. III, § II, 2° point, n. X.

ferons cependant remarquer avec Amort que celui-là obtiendra bien difficilement la rémission complète de la peine due à ses péchés, dont l'aumône n'est proportionnée ni à l'état, ni au nombre et à la qualité de ses fautes[1]. Nous ajouterons, avec Collet, que si la modicité de l'aumône a sa source dans l'avarice, cette aumône ne suffira pas pour gagner l'indulgence, au moins dans son intégrité[2].

CHAPITRE III.

PRIVILÉGES DU JUBILÉ.

I. Le premier privilége du jubilé, directement accordé aux fidèles, consiste dans le droit de se choisir un confesseur, qui est, par le fait même, investi de pouvoirs extraordinaires. L'indult du 21 novembre 1851 exigeait que les confesseurs, sur lesquels le choix des fidèles pouvait tomber, eussent reçu une approbation spéciale pour le jubilé : « Licentiam et facultatem concedimus, *y lisons-nous*, ut sibi ob hanc causam eligere possint quemcumque presbyterum confessarium sæcularem, seu regularem ex illis, quos veluti magis idoneos ad hunc effectum designare existimaveritis. » La même règle fut applicable au jubilé de 1858. Les indults des autres jubilés accordés par Pie IX requéraient seulement

(1) « Censeo tamen, *dit cet auteur,* raro condonandam esse a Deo totam pœnam, nisi quis dederit eleemosynam non tantum proportionatam suo statui, sed proportionatam suis delictis. Quia id exigit æquitas divinæ justitiæ, adeoque etiam intentio summi Pontificis. » *Quæstiones ac resolutiones practicæ in materia indulgentiarum præcipuæ,* quær. 77, r. 1.

(2) « Si c'est par avarice, *dit-il,* qu'un riche financier ne donne pas plus que la veuve de l'Evangile, il n'y a pour lui ni miséricorde, ni indulgence; parce qu'il est actuellement dominé par un vice capital qui exclut l'état de grâce. » *Traité du Jubilé,* chap. v, art. II, § IV, n. v. V. aussi Minderer, *Tractatus de Jubilæo,* n. 294.

l'approbation de l'Ordinaire; condition qui se vérifie dans tous les confesseurs approuvés par l'évêque, quoique celui-ci ne les ait pas spécialement députés pour le jubilé. Il en est de même pour le jubilé actuel : « Licentiam concedimus et facultatem, ut sibi ad hunc effectum eligere possint quemcumque presbyterum confessarium tam sæcularem, quam regularem ex actu approbatis a locorum ordinariis. » Une approbation spéciale n'est donc pas nécessaire.

II. La même faculté est accordée aux religieuses, mais avec une restriction : il faut que le confesseur soit approuvé pour les religieuses : « Qua facultate uti possint etiam moniales, novitiæ aliæque mulieres intra claustra degentes, dummodo confessarius approbatus sit pro monialibus. » En examinant cette clause dans mon *Traité du Jubilé*, j'avais enseigné que le confesseur des religieuses, dont l'approbation avait cessé par le laps du terme de sa concession, pouvait être choisi par les religieuses en temps de jubilé, pourvu que l'approbation ne lui ait pas été retirée pour cause de démérite[1]. Ce sentiment repose sur l'interprétation authentique donnée par Benoît XIV lui-même. D'après Benoît XIV, pour que le confesseur des religieuses ne soit pas éligible en temps de jubilé, il faut qu'il se soit rendu indigne de son ministère, et que, pour ce motif, l'approbation lui ait été expressément retirée : *Ob demerita expresse reprobatum*. Ce sentiment s'appuie, en outre, sur une décision de la S. Pénitencerie, qui fut appelée à interpréter les paroles suivantes d'une bulle de Benoît XIV : *Confessarios... ad audiendas monialium confessiones approbatos*. On avait demandé à la S. Pénitencerie de déclarer si ces termes com-

(1) Chap. VI, art. I, n. XLV. Et même, selon une décision de la S. Pénitencerie que nous rapportions, l'approbation devait avoir été retirée pour une cause qui concerne la confession : *Ob demerita quæ ipsas confessiones concernant*.

prennent le confesseur qui a été autrefois approuvé comme ordinaire ou comme extraordinaire, sans qu'il ait besoin d'une nouvelle approbation. La question était donc clairement posée. La solution ne fut pas moins claire et précise. La S. Pénitencerie, s'étant bien assurée de l'intention des souverains Pontifes, *ex eorumdem summorum Pontificum mente ac voluntate*, décida qu'il suffisait que le confesseur eût été autrefois approuvé, même une seule fois, pourvu que sa conduite comme confesseur ne lui ait point attiré une révocation expresse de l'approbation : « Declarat sufficere, quod confessarius vigore hujusmodi indulti ejusdem sacræ Pœnitentiariæ a moniali eligendus, fuerit alias, etiam semel, ad monialium confessiones audiendas ab Ordinario approbatus, *nisi constet eumdem confessarium fuisse postea ob demerita, quæ ipsas confessiones concernant, ab eodem Ordinario positive reprobatum.* » Ce sentiment ne paraissait donc pas douteux, après que Pie IX, par l'organe de la S. Congrégation des Indulgences, avait déclaré que toutes les règles tracées par Benoît XIV devaient être observées dans les jubilés tant ordinaires qu'extraordinaires, quand l'indult ne s'en écarte pas expressément[1].

III. Cependant M. Daris ne trouve pas que notre opinion puisse se concilier avec le texte des indults de Pie IX : le sens naturel de ces indults veut que les confesseurs des religieuses soient *actuellement* approuvés pour les religieuses, comme les fidèles ne peuvent choisir leur confesseur que parmi ceux qui jouissent *actuellement* de l'approbation : « Sed textus bullarum Pii IX nobis videntur adversari regulæ a Benedicto XIV et a sacra Pœnitentiaria 10 martii 1750 (Ferraris, *Confessarius*, IV, 58) traditæ, ac hunc sensum præ se ferre, ut moniales nequeant eligere nisi inter confessarios qui sunt actualiter approbati pro monialibus, sicut cæteri fideles

(1) *Traité canonique, etc.*, chap. III, n. III; et *Documents*, n. IV, pag. 705.

eligere nequeunt nisi inter confessarios qui sunt actualiter approbati ad confessiones excipiendas[1]. »

IV. Nous comprendrions cette observation de M. Daris, si le texte des bulles de Benoît XIV était différent de celui des indults de Pie IX. Alors on pourrait dire avec lui que le texte des indults récents ne peut se concilier avec la règle tracée par Benoît XIV et par la S. Pénitencerie. Mais en est-il ainsi? Non. Le texte des bulles de Benoît XIV ne diffère pas substantiellement du texte des indults de Pie IX, quoiqu'il y ait quelque différence dans l'agencement des phrases. En effet, dans la bulle *Paterna charitas*, Benoît XIV permet aux religieuses de choisir leur confesseur parmi tous les prêtres séculiers ou réguliers, *approuvés par les Evêques pour entendre les confessions des religieuses.* « Eisdemque monialibus, earumque novitiis, ut ad effectum præsentium, et pro prima vice dumtaxat, confessarios presbyteros sæculares, vel cujusvis ordinis regulares, a locorum respective ordinariis *ad audiendas monialium confessiones approbatos quoscumque*... eligere valeant... misericorditer in Domino concedimus et indulgemus[2]. » Quelle différence essentielle y a-t-il entre cette formule et celle de Pie IX? Aucune; car Benoît XIV exige, comme Pie IX, que le confesseur soit approuvé *ad audiendas monialium confessiones.* Ces termes sont-ils moins formels que ceux-ci: *dummodo confessarius approbatus sit pro monialibus?* Il est évident que non, et que les deux formules ont la même force. Or, c'est sur la portée de la formule de Benoît XIV que la S. Pénitencerie a été interrogée et qu'elle a répondu que l'approbation antérieure suffisait, quand elle n'a pas été révoquée *ob demerita.*

Dans la bulle d'extension du jubilé de l'Année sainte,

(1) *Prælectiones canonicæ*, vol. III, n. 230, pag. 340 et suiv.

(2) *Bullarium Benedicti XIV*, vol. VIII, pag. 184.

Benoît XIV accorde encore le même privilége aux religieuses dans les termes suivants : « Insuper iisdem monialibus, earumque novitiis, ut sibi, ad hunc effectum, *confessarium quemcumque ad excipiendas monialium confessiones ab actuali ordinario loci, in quo earum monasteria constituta sunt approbatum*... eligere possint... licentiam concedimus et facultatem [1]. » Nous le demandons de nouveau : quelle différence radicale peut-on indiquer entre cette formule et celle de Pie IX ? Ces deux formules : nous leur permettons de choisir un confesseur parmi tous ceux qui sont approuvés pour les religieuses (Benoît XIV), et : nous leur permettons de choisir un confesseur quelconque, pourvu qu'il soit approuvé pour les religieuses (Pie IX), ne sont-elles pas identiquement les mêmes ? Cela nous paraît évident. Pourquoi, dès lors, refuser d'appliquer à l'indult de Pie IX l'interprétation donnée par Benoît XIV à sa propre formule ? Car, ne le perdons pas de vue, c'est en interprétant sa formule, que Benoît XIV a déclaré suffisante l'approbation antérieure, qui n'a pas été expressément révoquée *ob demerita*.

M. Daris veut qu'on interprète le passage qui concerne les religieuses comme celui qui regarde les simples fidèles. Mais Benoît XIV ne le veut pas ; il a mis une différence entre eux : il a voulu que l'approbation antérieure non révoquée *ob demerita* suffit pour les religieuses, tandis qu'il exige pour les simples fidèles l'approbation actuelle, c'est-à-dire encore existante. Or, les termes des indults de Pie IX étant les mêmes au fond que ceux de Benoît XIV, il s'ensuit que les indults ne contiennent rien qui soit contraire à la règle tracée par Benoît XIV, et qu'en conséquence on peut suivre cette règle en toute sûreté de conscience pour le Jubilé actuel.

V. Parmi les pouvoirs directement accordés aux confes-

(1) *Constit.* Benedictus Deus, § 4, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. VIII, p. 199.

seurs se trouve, en premier lieu, « celui d'absoudre et de délier, dans le for de la conscience et pour cette fois seulement, de toute excommunication, suspense, et autres sentences et censures ecclésiastiques, soit *a jure*, soit *ab homine*, portées et infligées pour quelque cause que ce soit ; et aussi de tous péchés, excès, crimes, et délits, quelque graves et énormes qu'ils soient, même de ceux réservés aux ordinaires des lieux, ou à Sa Sainteté et au Siége Apostolique, même sous une forme particulière, et dont l'absolution ne serait pas censée accordée par toute autre concession, quelque étendue qu'elle fût. »

VI. Dans mon *Traité du Jubilé*, j'ai adopté le sentiment de Mgr Bouvier qui, vu les termes dont se sert Pie IX, accorde aux confesseurs du Jubilé le pouvoir d'absoudre de l'hérésie[1]. M. Daris partage aussi cet avis[2]. Du reste, la question n'est plus douteuse aujourd'hui. Elle fut posée à la S. Pénitencerie à l'occasion du dernier Jubilé, et ce tribunal déclara, le 16 mars 1865, que les confesseurs pouvaient, pendant ce Jubilé, absoudre de l'hérésie. Les pouvoirs des confesseurs étant les mêmes sur ce point pendant le Jubilé actuel, il s'ensuit qu'il s'étend aussi à l'hérésie.

La décision de la Pénitencerie maintient, à la vérité l'obligation de dénoncer les hérétiques et leurs fauteurs[3] etc; mais, comme nous l'avons montré dans le *Traité du Jubilé*, cette obligation n'existe pas dans notre pays[4]. C'est aussi ce qu'enseigne M. Daris[5].

VII. Le pouvoir d'absoudre des censures est limité: il ne s'étend pas aux censures fulminées par les lettres Apostoliques du 26 mars 1860, contre ceux qui ont suscité,

(1) *Traité canonique, etc.*, chap. VI, art. II, § I, n. VIII

(2) *Op. cit.*, vol. III, n. 210, pag. 316.

(3) V. ci-dessous le texte de cette décision, n. VII, pag. 436.

(4) *Loc. cit.*, n. X. (5) *Loc. cit*, pag. 317.

encouragé, aidé, excité etc. la rébellion et l'envahissement des domaines pontificaux[1]. Le doute fut soumis à la S. Pénitencerie à l'occasion du Jubilé de 1865, et elle déclara que, quelqu'étendus que fussent les pouvoirs des confesseurs pen-

(1) Ils encourent l'excommunication majeure et les autres peines portées par les canons. Voici le passage des lettres Apostoliques de Pie IX qui renouvellent les peines : « Itaque post Divini Spiritus lumen privatis publicisque precibus imploratum, post adhibitum selectæ Ven. Fratrum Nostrorum S. Rom. Ecclesiæ Cardinalium Congregationis consilium, auctoritate omnipotentis Dei et Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra denuo declaramus, eos omnes, qui nefariam in prædictis Pontificiæ Nostræ ditionis provinciis rebellionem et earum usurpationem, occupationem, invasionem, et alia hujusmodi.... vel eorum aliqua perpetrarunt, itemque ipsorum mandantes, fautores, adjutores, consiliarios, adhærentes, vel alios quoscumque prædictarum rerum executionem quolibet prætextu et quovis modo procurantes, vel per se ipsos exequentes, majorem excommunicationem, aliasque censuras ac pœnas ecclesiasticas a SS. canonibus, Apostolicis constitutionibus, et generalium conciliorum, Tridentini præsertim (Sess. XXII, cap. XI, *De reform.*) decretis inflictas incurrisse; et si opus est, de novo excommunicamus, et anathematizamus, item declarantes, ipsos omnium et quorumcumque privilegiorum, gratiarum et indultorum sibi a Nobis, seu Romanis Pontificibus prædecessoribus Nostris, quomodolibet concessorum amissionis pœnas eo ipso pariter incurrisse; nec a censuris hujusmodi a quoquam, nisi a Nobis, seu Romano Pontifice pro tempore existente (præterquam in mortis articulo, et tunc cum reincidentia in easdem censuras eo ipso quo convaluerint) absolvi ac liberari posse; ac insuper inhabiles et incapaces esse qui absolutionis beneficium consequantur, donec omnia quomodolibet attentata publice retractaverint, revocaverint et aboleverint, ac omnia in pristinum statum plenarie et cum effectu redintegraverint, vel alias debitam et condignam Ecclesiæ ac Nobis, et huic Sanctæ Sedi satisfactionem in præmissis præstiterint. Idcirco illos omnes, etiam specialissima mentione dignos, necnon illorum successores in officiis a retractatione, revocatione, cassatione et abolitione omnium ut supra attentatorum per se ipsos facienda, vel alias debita et condigna Ecclesiæ, ac Nobis, ac dictæ Sanctæ Sedi satisfactione realiter et cum effectu in eisdem præmissis exhibenda, præsentium litterarum, seu alio quocumque prætextu, minime liberos et exemptos, sed semper ad hæc obligatos fore et esse, ut absolutionis beneficium obtinere valeant, earumdem tenore præsentium decernimus et pariter declaramus. » *Revue catholique*, tom. XVIII, p. 361.

dant ce Jubilé, ils ne pouvaient absoudre de ces censures. Ils ne le peuvent donc davantage pendant le Jubilé actuel. S'il se présente des pénitents qui soient sous le poids de ces censures, ils doivent être renvoyés aux ordinaires des lieux, qui y pourvoiront d'après les instructions qu'ils ont reçues. Voici les doutes présentés à la S. Pénitencerie et les réponses qu'elle y donna le 20 janvier et le 16 mars 1865 :

IV. In literis Apostolicis diei 26 martii 1860 Summus Pontifex sibi suisque successoribus reservavit a censuris absolvere eos, qui in provinciis Pontificiæ ditionis rebellionem et earum usurpationem perpetrarunt, itemque ipsorum mandantes, fautores, adjutores, consiliarios, adhærentes, executores, etc. Quæritur an ex amplissimis facultatibus quæ conceduntur confessariis occasione S. Jubilæi secundum indicatas literas apostolicas, diei 8 decembris 1864, et diei 20 novembris 1846, sublata sit dicta reservatio apposita in literis diei 26 martii 1860.

S. Pœnitentiaria, facta præmissorum relatione Sanctissimo D. N. Papæ Pio IX, juxta ejusdem sanctissimi Domini mentem respondit :

Ad IV. *Negative, et recurrendum esse ad locorum Ordinarios, qui providebunt juxta instructiones.*

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 20 januarii 1865[1].

III. An, ad facultates absolvendi quod attinet, aliæ limitationes habeantur præter eas, quæ factæ sunt in Breve quod incipit *Arcano ;* et an possit absolvi ab hæresi exterius prodita, et cesset obligatio denunciandi hæreticos eorumque fautores.

Sacra Pœnitentiaria, propositis dubiis mature perpensis, rescripsit prout sequitur.

Ad III. *In præsenti jubilæo non concedi facultatem absolvendi a censuris incursis ab usurpatoribus status sanctæ Sedis, pro quibus recurrendum est ad locorum Ordinarios, qui providebunt juxta instructiones, ex declaratione sanctissimi Domini Papæ Pii IX ; ab hæresi autem posse quidem absolvi, hæreticos tamen ac fautores, aliosque, denunciandos esse prout de jure.*

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 16 martii 1865[2].

(1) *Acta ex iis decepta quæ apud Sanctam Sedem geruntur, etc.*, tom. I, pag. 174. (2) *Ibid.*, pag. 176.

VIII. Outre cette exception, l'indult du jubilé actuel contient les exceptions ordinaires, *a*) d'abord quant aux personnes qui ont été nommément frappées d'excommunication, de suspense ou d'interdit, ou qui ont été publiquement dénoncées comme ayant encouru l'une ou l'autre de ces peines. *b*) Quant au complice. Pour la première exception, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous en avons dit dans notre *Traité canonique, etc.* Nous y renvoyons donc [1].

IX. Quant à la seconde exception, de nouvelles mesures prises par la cour de Rome, nous obligent d'en parler. On sait que Benoît XIV a défendu à tout confesseur, sous peine d'excommunication majeure encourue par le fait même, et réservée au Souverain Pontife, d'entendre en confession et d'absoudre son complice *in peccato turpi, atque inhonesto, contra sextum decalogi præceptum commisso* [2]. En vertu des facultés quinquennales les Evêques recevaient le pouvoir d'absoudre de cette excommunication en même temps que celui de remettre les autres péchés réservés au Souverain Pontife. Aujourd'hui il n'en est plus de même : un décret de l'Inquisition, en date du 27 juin 1866, approuvé par le Souverain Pontife, a décidé que les cas réservés par Benoît XIV dans sa bulle *Sacramentum pœnitentiæ* [3], seraient exceptés des pouvoirs accordés aux Evêques par les susdites facultés. Voici ce décret.

Feria IV, 27 junii 1866.

Decretum. Sanctissimus Dominus Noster Pius PP. IX in solita audientia R. P. D. Adsessori S. Officii impertita, auditis suffragiis

(1) Chap. vi, art. ii, section i, § i, n. xii et suiv.

(2) *Const.* Sacramentum pœnitentiæ, § 4, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. i, pag. 105.

(3) Ces cas sont au nombre de deux : 1° Celui de la fausse dénonciation d'un prêtre comme ayant sollicité en confession. 2° Celui du confesseur qui absout son complice *in peccato turpi.*

Eminentissimorum Patrum Cardinalium Inquisitorum generalium, attentis rerum et temporum circumstantiis, decrevit, ut facultatibus, quibus Episcopi aliique locorum Ordinarii ex concessione Apostolica pollent, absolvendi ab omnibus casibus Sanctæ Sedi reservatis, excipiendos semper in posterum et exceptos habendos esse casus reservatos in bulla Benedicti XIV, quæ incipit : *Sacramentum pœnitentiæ.* Et sacræ Congregationi de propaganda fide injunctum voluit, ut in expediendis facultatibus formularum post verba : « Absolvendi ab omnibus casibus Apostolicæ Sedi reservatis in bulla Cœnæ, » addatur : « Exceptis casibus reservatis in bulla Benedicti XIV, quæ incipit : *Sacramentum pœnitentiæ*[1]. »

X. Dans l'indult du jubilé actuel, Pie IX dit qu'il n'entend point déroger à cette bulle de Benoît XIV. D'où quelques-uns s'empresseront peut-être de conclure que l'excommunication qu'elle fulmine contre le confesseur qui absout son complice ne tombe pas sous les pouvoirs du confesseur jubiléaire ; mais ce serait à tort ; car Pie IX ajoute en quoi il maintient pendant le jubilé, la constitution de Benoît XIV : ce n'est qu'en ce qui concerne l'incapacité du confesseur à absoudre son complice, et l'obligation de dénoncer les confesseurs sollicitants. « Neque etiam (intendimus) derogare constitutioni cum appositis declarationibus editæ a fel. rec. Benedicto XIV, prædecessore Nostro SACRAMENTUM POENITENTIÆ, *quoad inhabilitatem absolvendi complicem, et quoad obligationem denunciationis.* » Les confesseurs du jubilé pourront donc absoudre de cette excommunication.

XI. Mais ne devront-ils pas y mettre pour condition que le confesseur ne pourra plus à l'avenir entendre son complice en confession et l'absoudre ?

Qu'il soit très-convenable que le confesseur cesse à l'avenir d'entendre son complice, c'est ce qu'avouent tous les

(1) *Acta ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur, etc.*, tom. II, p. 673.

auteurs. « Verum, *dit Mgr Gousset*, si quis pudor manet in sacerdote qui miseranda fragilitate in peccatum turpe cum alio impegerit, si qua sacramenti reverentia, si qua suæ salutis cura; nunquam audiet, præter casum gravis alicujus necessitatis, earum personarum confessiones quibuscum talis naturæ peccatum commiserit[1]. » D'où le P. Gury conclut: « Avertendi igitur sunt fideles, quoad fieri potest, ne unquam in posterum, secluso necessitatis casu, confessarium adeant peccati complicem[2]. »

Cependant presque tous les auteurs admettent que le pénitent peut ensuite s'adresser à son complice pour les autres péchés qu'il a commis, sans contrevenir à la défense de Benoît XIV[3].

(1) *Théologie morale*, tom. II, n. 489.

(2) *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 587.

(3) La plupart des auteurs vont même plus avant: ils permettent au confesseur d'absoudre le péché dont il a été le complice, lorsque ce péché n'est plus matière nécessaire, mais libre. V. Roncaglia, *Theologia moralis*, Tract. XIX, Quæst. VII, cap. 3, Regul. n. V; Bonacina, *De sacramento pœnitentiæ*, Disp. V, Quæst. VIII, punct. V, n. 13 et 14; Amand, *Tractatus de casibus reservatis*, n. 157, 6°; Pavone, *La luce fra le tenebre*, Dissert. I, n. 58; Scavini, *Theologia moralis universa*, tom. III, pag. 231, edit. Brux. Des auteurs graves ne permettent d'absoudre que les péchés dont le confesseur n'a pas été le complice. V. Dens, *Tractatus de casibus reservatis*, pag. 88; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 587. Le P. Ballerini, dans une note à ce passage du P. Gury, parle d'une décision de Benoît XIV, qui aurait tranché la question dans ce sens: « Ferunt, *dit il*, Benedictum XIV olim interrogatum ab Episcopo Brugnatensi, an sacerdos complicem posset absolvere, postquam hic ab alio confessario absolutus jam fuerat, respondisse, complicem a sacerdote complice absolvi non posse, etiamsi centies absolutus ab aliis fuisset. Verumtamen hoc responsum nihil doctrinæ Auctoris repugnat. Pontifex enim sacerdoti jurisdictionem abstulit, qua complicem absolveret a crimine, cujus ipse complex fuit. Et cum jurisdictionem in illud crimen nullam amplius iste habeat, crimen vero illud possit esse materia absolutionis etiam postquam remissum in alia confessione fuit, utique dici debet, quod sacerdos complex complicem *ab eo crimine* absolvere non potest etiamsi jam ab alio fuerit absolutus; quoad crimen enim illud in perpetuum

Quoi qu'il en soit de la question pour le confesseur qui n'a pas absous son complice et n'a par conséquent point encouru l'excommunication, nous croyons que, quand il s'agit de celui qui est réellement sous le coup de l'excommunication fulminée par Benoît XIV, on devra lui imposer l'obligation de ne plus confesser son complice à l'avenir. Ce qui nous fait croire qu'on doit mettre cette condition, c'est qu'elle se trouve dans les pouvoirs accordés aux Evêques qui ont recouru à Rome après le décret de l'Inquisition. Des Evêques ont cru utile au bien de leurs diocèses de se munir de pouvoirs spéciaux sur ce point. Dans le rescrit qui leur a été accordé, on lit : « injuncta singulis pro modo culparum congrua pœnitentia salutari, *quodque ab audiendis personæ complicis confessionibus omnino abstineant*, aliisque injunctis de jure injungendis. »

XII. Parmi les autres priviléges des confesseurs du jubilé se trouve celui de commuer les vœux des pénitents qui s'adressent à eux. Ce pouvoir est accordé dans les termes suivants : « Et insuper vota quæcumque etiam jurata, et Sedi Apostolicæ reservata (castitatis, religionis, et obligationis, quæ a tertio acceptata fuerit, seu in quibus agatur de præjudicio tertii semper exceptis, quatenus ea vota sint perfecta et absoluta, necnon pœnalibus, quæ præservativa a peccatis nuncupantur, nisi commutatio futura judicetur ejusmodi, ut non minus a peccato committendo refrænet, quam prior voti materia) in alia pia et salutaria opera dispensando commutare ; injuncta tamen eis, et eorum cuilibet in supradictis omnibus pœnitentia salutari, aliisque ejusdem confessarii arbitrio injungendis. »

caret jurisdictione. » Si cette réponse existe réellement, il faudrait abandonner la première opinion, que j'avais embrassée dans mon *Traité du Jubilé*. J'avoue que je n'ai trouvé aucun autre auteur que le P. Ballerini qui en fasse mention ; et encore ne donne-t-il pas la chose comme certaine : *ferunt*. Entre temps, nous suspendrons notre jugement, jusqu'à ce que nous ayons quelque chose de plus certain.

XIII. Nous ne ferons que quelques courtes remarques sur cette clause. 1° Le pouvoir de commuer étant accompagné de celui de dispenser, *dispensando commutare*, il n'est pas nécessaire qu'il y ait égalité entre la matière subrogée et l'objet primitif du vœu, comme cela est requis dans la commutation pure et simple[1]. Toutefois le pouvoir de dispenser n'est ici qu'accessoire ; le droit de commuer reste toujours le principal. D'où il suit que la différence entre l'objet primitif du vœu et la matière subrogée doit être modérée et ne peut être notable[2].

XIV. 2° Il existe une grande controverse au sujet des vœux conditionnels de chasteté et de religion. Lorsque la condition est remplie, ces vœux sont-ils réservés de manière à être soustraits au pouvoir des confesseurs du jubilé? Les avis sont très-partagés[3]. Quoiqu'il en soit, pour ce jubilé, la question nous paraît tranchée. Le Souverain Pontife ne refuse au confesseur du jubilé le pouvoir de commuer les vœux qu'autant qu'ils soient parfaits et absolus : *quatenus ea vota sint perfecta et absoluta*[4].

XV. 3° La dernière remarque que nous avons à faire sur ce pouvoir des confesseurs concerne les vœux pénaux, qui ont pour but de préserver du péché. Le Pape permet de les commuer, lorsque les circonstances conseillent cette mesure ; mais il veut que l'œuvre substituée par le confesseur soit aussi propre à éloigner le pénitent du péché que la matière primitive de son vœu.

Quant aux règles à suivre dans l'usage de ce pouvoir, je ne puis que renvoyer à mon *Traité canonique, etc.*, où ces règles sont développées et accompagnées d'exemples[5].

XVI. Nous ne nous étendrons pas sur les autres pouvoirs

(1) V. *Traité canonique, etc.*, chap. VI, art. II, sect. I, § III, 1er point, n. III.
(2) *Ibid.*, n. V.
(3) *Ibid*, 3e point, n. XV et suiv.
(4) *Ibid.*, n. XXXVI.
(5) *Ibid.*, 4me point, pag. 523 et suiv.

des confesseurs. Ce sont les mêmes que dans les autres jubilés. On peut en voir le développement dans notre *Traité canonique, etc.* Nous n'ajouterons qu'une remarque :

Dans notre *Traité canonique, etc.*, nous avons enseigné que le confesseur ne peut user hors de la confession du pouvoir de commuer les œuvres prescrites[1]. Benoît XIV avait posé cette règle, que le décret du 15 mars 1852 avait déclarée applicable à tous les jubilés. Cependant une décision de la S. Pénitencerie, en date du 16 mars 1865, nous fait connaître que le Souverain Pontife avait permis aux confesseurs, pendant le dernier jubilé, d'user de ce pouvoir hors de la confession. Voici le doute qui lui avait été soumis et la réponse.

IV. An, eveniente justa causa commutandi opera injuncta præscripta in Breve præsentis Jubilæi, ejusmodi commutatio fieri possit *extra actum sacramentalis confessionis?*

Sacra Pœnitentiaria, propositis dubiis mature perpensis, rescripsit prout sequitur.

Ad IV. *Ex declaratione facta a sanctissimo Domino Papa Pio IX*, affirmative[2].

Cette déclaration contient-elle un principe permanent, applicable à tous les jubilés futurs? Ou fut-elle seulement rendue pour le jubilé de 1865? Il serait très-intéressant de le savoir. Nous souhaitons que les Supérieurs ecclésiastiques s'adressent à Rome pour obtenir sur ce point une règle certaine.

Nous bornons ici nos remarques. Si des difficultés sérieuses nous sont soumises, nous nous ferons un devoir de les examiner et de les résoudre.

(1) *Ibid.*, § IV, n. XXIX et suiv.

(2) *Acta ex iis decerpta quæ apud S. Sedem geruntur, etc.*, tom. I, pag. 176.

CONSULTATION I.

Messieurs,

Le cas proposé dans la consultation insérée dans la 1re livraison de la *Nouvelle Revue Théologique*, m'est arrivé récemment. N'ayant pu amener les parties en conciliation, le futur, résidant dans un autre diocèse, s'est marié civilement, puis est allé se marier religieusement, sans m'en avertir, ni faire publier ses bans dans ma paroisse, domicile de sa future. Veuillez me dire, Messieurs, si, dans ce cas, les deux évêques doivent être consultés, si tous deux doivent donner dispense de l'empêchement qui existe (dans mon cas, il y avait empêchement d'honnêteté publique), ou du moins dispense des bans.

Un abonné.

Le cas qui nous est soumis comprend deux questions bien distinctes. La première : lorsque des époux, liés par un empêchement dirimant de mariage, appartiennent à des diocèses différents, les deux évêques doivent-ils intervenir dans la dispense de l'empêchement? La seconde : lorsque dispense est demandée d'un ou plusieurs bans, suffit-il de la dispense d'un des deux évêques ; ou tous les deux doivent-ils la donner? Telles sont les deux questions que nous avons à résoudre. Commençons par la première.

Ad I. Déblayons d'abord le terrain, en élaguant ce qui est certain. Nous distinguerons donc d'abord deux sortes d'empêchements : les empêchements *absolus* et les empêchements *relatifs*. Les empêchements *absolus* sont ceux qui rendent quelqu'un inhabile à contracter mariage avec qui que ce soit : tels sont les empêchements de l'ordre, du vœu, etc. Les empêchements *relatifs* n'établissent cette inhabilité qu'à l'égard de certaines personnes. Par exemple l'empêchement de parenté ne rend pas l'époux inhabile à contracter mariage

avec toute autre personne, mais seulement avec celles qui sont unies par les liens du sang jusqu'aux degrés fixés par l'Eglise.

Quand il s'agit d'empêchement absolu, s'il n'existe que dans l'un des futurs conjoints, il est certain que la dispense de son évêque est suffisante pour le rendre habile à contracter mariage. Si au contraire les deux époux sont liés par un semblable empêchement, il n'est pas moins certain que la dispense des deux évêques est nécessaire. « Illud imprimis certum est, *dit Van de Burgt*, pars quæ tenetur impedimento sibi soli proprio impetret necesse est dispensationem ab Episcopo cui est subdita, v. g. in impedimento voti, in impedimento prohibente ex sponsalibus, in impedimento dissensus parentum ; consequenter dicendum etiam est, quando utraque pars ligatur impedimento sibi proprio, cum utraque dispensari debere a respectivo Episcopo[1]. » Tel est aussi l'enseignement de MM. Feije[2], Vernier[3], Maupied[4], et de la nouvelle édition de Dens[5].

S'il est question d'un empêchement relatif, il y a encore un point que nous pouvons maintenant considérer comme certain, ayant été décidé par la S. Pénitencerie. C'est que lorsque l'évêque dispense en vertu d'un indult du Souverain Pontife, une seule dispense est certainement suffisante : « Si vero impedimentum, *dit M. Feije*, sit ejusmodi ut necessariam cum altero nupturiente relationem involvat, ideoque pro uno non existat nisi existat pro altero, certo sufficit unius episcopi dispensatio data vi facultatis expresse delegatæ a Sede Apostolica, non continentis, quam continere non

(1) *Tractatus de dispensationibus matrimonialibus*, n. 136, pag. 133.
(2) *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, n. 568, pag. 475.
(3) *Theologia practica*, n. 859, tom. II, pag. 434.
(4) *Juris canonici universi compendium*, tom. I, col. 1479.
(5) *Tractatus de matrimonio*, n. 101, pag. 392.

solet, conditionem contrariam [1]. » Voici la décision donnée à ce sujet par la S. Pénitencerie à M. l'abbé Bonnin, official du diocèse de Bourges, le 4 septembre 1839 : « Quilibet Ordinarius agendo cum facultate non ordinaria, sed a Sancta Sede, absolute, simpliciter et absque ulla conditione delegata, dispensando cum suis diœcesanis, potest dispensare super aliquo canonico impedimento, etiam in casu in quo una persona ab impedimento ligata est suæ diœcesis, altera vero alienæ, quia ea facultas a Papa procedit, et sublato impedimento ex una parte cum qua dispensare valet, etiam pars altera libera evadit, quum ligamen non amplius inter utramque partem jam existat. » C'est, fondés sur cette décision, que les Pères du Concile de la province de Bourges, tenu à Clermont en 1850, portèrent le décret suivant : « Si contrahentes impedimento dirimente ligati, sint e diversis provinciæ diœcesibus, volumus ut sufficiat dispensatio ab uno tantum concessa episcopo auctoritate apostolica suffulto [2]. »

La même solution sera-t-elle applicable quand l'évêque dispensera, non en vertu d'un indult, mais en vertu de son pouvoir ordinaire?

Ici les avis sont fort partagés. Les uns distinguent entre la licéité et la validité. 1° Pour agir licitement, la dispense des deux évêques est nécessaire. Telle est l'opinion assez communément admise, dit Carrière. C'est l'usage, et le bon ordre et la discipline exigent qu'il en soit ainsi, ajoute-t-il. Car la dispense ne peut être accordée si la cause n'a pas

(1) *Ibid.* « Certum est, *dit aussi Dens*, sufficere dispensationem episcopi alterutrius. » *Ibid.* V. aussi Van de Burgt, *ibid.*; Caillaud, *Manuel des dispenses*, n. 7 et 166; De Saint-Exupery, *Observations sur la fulmination des dispenses de mariage*, n. 10, pag. 13.

(2) *Decreta concilii provinciæ Bituricensis, ann. 1850*, Titul 5, *Decret de Matrimonio*, pag. 87.

été instruite ; or l'évêque ne peut parfaitement connaître la cause, en ce qui concerne le conjoint étranger à son diocèse [1].

2° Quant à la validité, nouvelle division parmi ces auteurs. Les uns distinguent entre les empêchements publics et les empêchements occultes. Pour ceux-ci, ils n'exigent que la dispense de l'évêque du coupable; tandis que pour les empêchements publics, ils trouvent que la dispense des

(1) *De matrimonio*, n. 1155 : « Requiri ex præcepto dispensationem utriusque episcopi, satis communiter admissum videtur; quia talis est usus, et ita fieri rectus ordo et optima disciplina postulant : dispensatio enim concedi non debet, nisi causa cognita ; porro episcopus non potest perfecte causam cognoscere, quoad contrahentem qui est ex altera diœcesi. » V. aussi Lagedamon, *Tractatus de sacramento et contratu matrimonii*, pag. 292 ; Habert, *Theologia dogmatica et moralis*, tom. VII, cap. x, Quær. 2. On pourrait donner comme partisans de cette distinction, les auteurs qui, tout en admettant la validité de la dispense donnée par un seul évêque, exigent ou conseillent de s'adresser aux deux évêques. C'est ainsi que Mgr Gousset ajoute : « Cependant, comme le premier sentiment semble avoir prévalu parmi nous, il est prudent de le suivre dans la pratique. » *Théologie morale*, tom. II, n. 855. Nous lisons aussi dans la nouvelle édition de Dens : « Quamvis hæc sententia videatur probabilior, in praxi tamen utriusque episcopi dispensatio petenda est pro tutiori. » *Loc. cit.* M. Feije dit également : « Oportet tamen utriusque dispensationem procurare, nisi aut agatur de impedimento occulto infamante uni parti noto, aut tempus non suppetat. Illud enim usus habet, immo sunt qui ut tutius exigunt. » *Ibid.*, pag. 476. De Saint-Exupéry dit aussi : « Comme la coutume paraît contraire, et que le premier sentiment est presque le seul suivi dans la pratique, il est beaucoup plus prudent et plus sûr de le suivre. » *Ibid*, pag. 12. Enfin on lit aussi dans Vernier : « Cum tamen multi... contra sentiant, curandum utrumque sponsum a suo Episcopo dispensari. Unde si Episcopus unius e sponsis dispensare possit, et alterius Episcopus nequeat, Romam pro isto recurrendum. Et hæc tutius applicanda... » *Theologia practica*, n 859, nota (*a*). Nous n'en sommes plus au temps où il suffit qu'une opinion soit plus sûre, pour qu'on en prescrive l'observance. Cette qualité ne peut donc nous obliger à suivre cette manière de voir. Pour nous, nous trouvons l'autre opinion suffisamment sûre, et nous nous y tenons, sauf le cas, où l'évêque dispensant imposerait l'obligation d'obtenir également la dispense de l'autre évêque.

deux évêques est nécessaire. Cette distinction est basée sur la nature des choses. On ne doit pas exiger du coupable qu'il se diffame ; ce qui arriverait infailliblement s'il devait révéler à son futur conjoint l'empêchement dont celui-ci aurait à demander la dispense à son évêque. Pour les empêchements publics, la dispense des deux évêques est requise ; parce que la juridiction de l'évêque se borne à ses sujets ; et la dispense qu'il accorde ne peut qu'être conditionnelle, c'est-à-dire, pour autant que l'autre partie obtienne la même dispense de son propre évêque [1].

D'autres rejettent cette distinction : « Quand les parties sont de différents diocèses, dit le cardinal de la Luzerne, chacune d'elles doit demander à son évêque dispense de l'empêchement, soit secret, soit public. La dispense est un acte de juridiction, qu'un évêque n'a pas droit d'exercer sur ceux qui ne sont pas de son diocèse [2]. » L'évêque d'une partie n'a point juridiction sur l'autre.

D'Argentré propose une autre distinction. La dispense d'un seul évêque suffit, lorsque le mariage se fait dans son diocèse. Il faut, en outre, la dispense de l'autre évêque, si le mariage a lieu dans l'autre diocèse. La raison de cette distinction, c'est que celui qui n'a point été dispensé, en entrant

(1) « Episcopus, *dit Carrière*, non habet jurisdictionem nisi in proprium subditum : nec sufficit aliquem transitorie venire in illius diœcesim, ut ab eo dispensari possit : ergo dispensatio est necessario conditionata, id est, posito quod subditus alterius episcopi ab ipso quoque dispensetur : quemadmodum, ait Gibert, si religiosus a superiore obtineat facultatem transeundi ad monasterium alterius religionis, hæc facultas vim non habet, nisi quatenus consentiunt superiores illius religionis » *Ibid.*, n. 1156. Carrière cite, comme partisans de cette opinion, Habert, Gibert, les conférences de Paris, d'Angers et d'Amiens, Collet, *Traité des dispenses*, n. LV, Lagedamon, *ibid.*, pag. 292, le Rituel de Toulon, tom. III, pag. 516, la Théologie de Nancy, Bailly, Mgr Bouvier, tom. IV, pag. 317.

(2) *Instructions sur l'administration des sacrements*, n. 783, tom. III, pag 295.

dans le diocèse où demeure celle qui l'a été, devient le sujet de cet évêque et tombe sous sa juridiction pour l'effet de la dispense : ainsi il peut être dispensé par lui, sans avoir besoin de la dispense de l'évêque du diocèse d'où il est sorti pour aller épouser sa parente.... Pour profiter, *ajoute d'Argentré*, d'une dispense de parenté qu'un évêque accorde à une personne de son diocèse, il suffit que l'autre partie, qui a son domicile ordinaire dans un autre diocèse, vienne habiter pour quelques jours dans le diocèse de celle qui a obtenu la dispense. Il confirme ce sentiment par la pratique des diocèses de Tulle et de Saint-Flour, et dit que ceux qui pensent autrement ignorent l'usage des diocèses voisins[1].

Telles sont les diverses nuances et les arguments de la première opinion, que Carrière donne comme l'opinion commune, mais à tort, nous semble-t-il; car la plupart des auteurs, qui ont examiné la question, estiment que la dispense d'un des deux évêques suffit, sans établir aucune distinction entre la licéité et la validité de la dispense. Ainsi l'enseignent Lacroix[2], Heislinger[3], Sanchez[4], Kugler[5], Bangen[6], Rousselot[7], Caillaud[8], le cardinal Soglia[9], le P. Ballerini[10], Craisson[11], Maupied[12], et S. Alphonse de Liguori[13].

(1) *Explication des sept sacrements de l'Eglise*, tom. III, pag. 401.
(2) *Theologia moralis*, lib. VI, part. III, n. 853.
(3) *Resolutiones morales de matrimonio*, part. III, cas. V, n. 2 seq.
(4) *De matrimonio*, lib. VIII, Disp. XXVI, n. 6.
(5) *Tractatus theologico-canonicus de matrimonio*, part. IV, Quæst. 29.
(6) *Instructio practica de sponsalibus et matrimonio*, pag. 165
(7) *Notæ in Theologiam moralem universam*, Gasp. Sættler, tom. IV, pag. 544, n. 18°. (8) *Manuel des dispenses*, n. 7, 166 et 343.
(9) *Institutiones juris publici et privati ecclesiastici*, § 193, tom. II, p. 479.
(10) *Adnotationes ad compendium theologiæ moralis P. Gury*, tom. II, n. 859, not. (*a*).
(11) *Manuale totius juris canonici*, n. 4404, tom. III, pag. 348.
(12) *Juris canonici universi compendium*, tom. I, col. 1479.
(13) *Theologia moralis*, lib. VI, n. 1142.

La raison qu'ils en donnent est concluante : c'est que la dispense donnée par l'un des évêques rend son sujet habile à contracter mariage ; mais cette habilité ne peut exister chez le dispensé qu'elle n'existe en même temps dans l'autre partie. La dispense a donc pour effet de faire disparaître l'empêchement de consanguinité, ou d'affinité, qui existait ; d'enlever ainsi l'obstacle qui s'opposait au mariage. Un empêchement relatif ne peut subsister dans un seul ; lors donc qu'une des deux parties en est délivrée, il faut de toute nécessité que l'autre le soit aussi. Ecoutons Lacroix développant cet argument : « Quia dispensatio sponsæ reddit sponsum habilem ad contrahendum cum suo consanguineo, tollitque ab ea consanguinitatem (moraliter loquendo prout impeditivam matrimonii) et facit tantumdem, ac si in ipsa physice non esset consanguinitas ; debet enim dispensatio sponsæ in ea aliquid operari ; nihil autem aliud operatur nisi hoc : ergo hoc ipso potest sponsus cum ea contrahere ; jam enim non contrahit cum consanguinea, sed veluti cum extranea. Ratio a priori est, quia impedimentum consanguinitatis non potest desinere in uno, quin hoc ipso etiam desinat in altero ; ideoque per unam dispensationem indivisibiliter tollitur, uti indivisibiliter constat de conjunctione sanguinis utriusque personæ, ad eum modum quo sublata albedine ab uno pariete indivisibiliter tollitur similitudo cum altero pariete albo ; impossibile enim est sponsum esse consanguineum sponsæ, si sponsa desinat esse consanguinea sponso, cum ista sint correlativa. » Nous avons vu ci-dessus que la raison fondamentale de cette opinion a été appliquée par la S. Pénitencerie au cas où l'évêque dispense en vertu d'un indult apostolique ; ce motif a la même valeur dans le cas présent. C'est la remarque de M. Feije[1].

(1) « Ex ratione in fine citati rescripti Sacræ Pœnitentiariæ allegata colligitur pro valore sufficere unius episcopi dispensationem. » *Ibid*, pag. 476.

Quant aux arguments de la première opinion, ils ne sont aucunement fondés, soit que nous considérions la question sous le rapport de la validité, soit que nous l'envisagions au point de vue de la licéité. En effet, sous le premier rapport, nos adversaires supposent que l'évêque dispensant exerce un acte de juridiction sur une personne étrangère à son diocèse ; ce qui en réalité n'a pas lieu. En accordant la dispense, l'évêque n'exerce sa juridiction que sur son diocésain ; et personne ne peut lui contester ce pouvoir. Si, par suite de l'exercice de ce pouvoir, une personne étrangère à son diocèse devient habile à contracter mariage avec un de ses diocésains, cela ne vient pas de ce que l'évêque aurait usé de son pouvoir de juridiction à l'égard de cette personne, mais cela résulte de la nature des choses. L'évêque dispense son diocésain ; mais comme l'empêchement est relatif, du moment qu'il cesse dans le diocésain de l'évêque dispensant, il cesse également, par le fait même, dans la personne étrangère à son diocèse, sans qu'aucun acte de juridiction intervienne à l'égard de cette personne. Cela est de la nature des empêchements relatifs : ils ne peuvent exister dans un des futurs conjoints seulement; l'empêchement les lie tous deux, ou ne lie aucun d'eux. Dès qu'il est enlevé pour l'une des parties, l'autre cesse, du moment même, d'y être soumise. C'est donc avec raison que Lacroix répond à cette objection : « Singuli episcopi dispensant tantum cum suo, et unius dispensatione posita, hoc ipso cessat impedimentum etiam in altero, quia tollitur pars illius impedimenti. »

Quant à la licéité, d'où viendrait la défense de se contenter de la dispense d'un des deux évêques? Nous ne parlerons pas du motif que nos adversaires puisent dans l'insuffisance de cette dispense; nous venons de faire justice de leur opinion. Nous n'insisterons pas davantage sur la plus grande sécurité qu'ils donnent à leur sentiment. Il nous suffit que le nôtre soit sûr. Le tutiorisme ne nous sourit aucunement.

Reste le seul motif tiré de l'impossibilité de bien instruire la cause, lorsqu'un des contractants n'est pas soumis à l'évêque qui accorde la dispense. Mais d'où résulterait cette impossibilité? L'évêque, que nous supposons dispenser, ou son délégué, n'est-il pas aussi capable de diriger l'enquête sur l'existence de l'empêchement, sur les causes de dispense, etc., que l'évêque du futur? Suppose-t-on que l'évêque donnera la dispense, si ce dernier ne se soumet pas à l'enquête? D'où viendrait donc l'impossibilité de connaître parfaitement la cause? Avouons qu'elle n'existe que dans l'imagination des auteurs qui ont embrassé une autre opinion. Du reste, qu'on nous explique alors la pratique de la cour de Rome qui ne renvoie jamais les suppliques qu'à l'un des deux évêques. Si l'enquête d'un des évêques suffit dans ce cas, d'où viendrait son insuffisance dans notre cas? On ne saurait certes le trouver. Il est donc bien évident que les arguments de nos adversaires ne sont pas de nature à nous empêcher de suivre en pratique le sentiment que nous avons soutenu.

Toutefois nous ferons remarquer : 1° qu'il peut arriver que l'intervention du second évêque devienne nécessaire, par exemple si le premier a accordé la dispense sous la condition que l'on obtienne également la dispense de son collègue : « Attendi semper debet, *dit M. Feije*, fuerit ne forsitan ab uno episcopo dispensatum sub conditione ab altero quoque obtinendæ dispensationis[1]. » Cette condition doit être remplie pour pouvoir profiter de la première dispense.

2° Pour les empêchements relatifs, il convient de s'adresser à l'évêque de la future pour en obtenir la dispense. « Convenit, *dit encore M. Feije*, ut regulariter dispensatio detur ab episcopo sponsæ[2]. » C'est aussi la règle tracée par le Concile de la province de Bourges : « Hanc dispensatio-

(1) *Ibid.*, pag. 176. (2) *Ibid.*, pag. 175.

nem ab Ordinario mulieris juxta constantem Curiæ Romanæ praxim concedi decet[1]. » M. Caillaud rend aussi témoignage de l'usage sur ce point : « Lorsque les parties sont de différents diocèses, chaque évêque peut validement dispenser en vertu de l'indult; mais l'usage est que ce soit l'ordinaire de la suppliante ; c'est l'usage de la cour de Rome[2]. »

3° M. Caillaud nous apprend que « pour lever toute difficulté, les archevêques de Cambrai et de Rouen, les évêques d'Arras et de Beauvais sont convenus que, pour leurs diocèses, la dispense accordée par un évêque serait valide sans le visa de l'autre.... Une convention du même genre est intervenue entre Mgr l'archevêque de Sens et Nos Seigneurs les évêques de Meaux, de Versailles et d'Orléans; entre Mgr l'archevêque de Paris et les évêques de Beauvais, de Meaux et de Versailles, en sorte qu'aujourd'hui c'est pour ainsi dire le droit commun en France[3]. »

II. Passons maintenant à la seconde question. Le même désaccord que nous avons constaté sur la question précédente, règne parmi les auteurs qui ont examiné celle-ci.

L'opinion la plus commune parmi les anciens est que la dispense d'un des deux évêques suffit[4]. Le motif en est que,

(1) *Decreta Concilii provinciæ Bituricensis*, an. 1850, pag. 87.

(2) *Manuel des dispenses*, n. 343, tom. II, pag. 269.

(3) *Ibid.*, n. 7, note 1, tom. I; pag. 11 ; n. 343, tom. II, pag. 270.

(4) Au nombre de ses défenseurs, parmi les anciens, nous comptons Sanchez, *ibid.*, lib. III, Disp. VII, n. 7 ; Kugler, *ibid.*, n. 817 ; Barbosa, *De officio et potestate episcopi*, Alleg. 32, n. 35; Lacroix, *Theologia moralis*, lib. VI, part. III, n. 489 ; Bossius, *De matrimonio*, cap. VI, § 15; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. IV, titul. III, n. 36 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. IV, tit. III, n. 26 ; Pax Jordanus, *Elucubrationes diversæ*, lib. III, tit. VII, n. 19 ; Coninck, *De sacramentis*. Disp. 27, dub. 6, n. 54 ; Pichler, *Jus canonicum*, lib. IV, titul. III, n. 6 ; Diana, *Resolutiones morales*, tom. II, tract. VI, resol. 66 ; De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus*, lib. II, cap. 19, n. 150. Parmi les modernes nous trouvons le cardinal Soglia, *ibid.*, § 159, pag. 381 ; S. Alph. de Liguori, *Theologia moralis*, lib. VI, n. 1006.

dans cette matière, les contractants sont censés une même personne, et à raison de la connexion de leur cause, chacun des futurs est censé le sujet de l'évêque de l'autre partie, comme il est censé lui être soumis au point de pouvoir contracter mariage devant lui. A la vérité, la liaison n'est pas aussi intime que dans le mariage ; il y a cependant un lien, et la dispense d'un des évêques satisfait pleinement aux prescriptions du Concile de Trente. En effet, le Concile requiert seulement la dispense de l'Ordinaire ; et comme, pour dispenser, l'Ordinaire doit s'informer s'il n'y a pas d'empêchement, par le fait même qu'après avoir pris tous les renseignements, il dispense une des parties, cette dispense peut être étendue à l'autre sans qu'il y ait aucun péril d'ignorer les empêchements [1].

Bonacina adopte le même principe, mais seulement quand c'est l'évêque du diocèse, où le mariage a lieu, qui donne la dispense, car l'autre évêque n'a aucune juridiction ni directe ni indirecte sur le sujet de l'évêque dans le diocèse duquel se célèbre le mariage. En outre, celui-ci peut dispenser avec les deux contractants pour autant seulement que lui, ou son délégué doivent assister au mariage ; motif qui ne milite pas pour l'évêque du diocèse où ne se fait point le mariage. Admettre d'autres principes, c'est confondre la juridiction des évêques [2].

(1) « Quia, *dit le cardinal de Soglia,* hac in re contrahentes, seu conjuges censentur una persona, et ratione connexionis uterque alterius Prælato censetur subjectus, sicut censetur subjectus, ut coram Prælato alterius contrahat... Etsi non est tanta connexio, sicut in ipso matrimonii contractu, est tamen connexio, et per dispensationem unius Prælati vere satisfit decreto Tridentini, quod solum requirit, ut Ordinarius dispenset ; et cum Ordinarius dispensans debeat informari, an aliqua subsint impedimenta, eo ipso quo cum tali diligentia dispensat cum uno, dispensatio absque periculo alicujus inconvenientis et periculi, ne ignota remaneant impedimenta, potest ad alium extendi. »

(2) « Hoc tamen, *dit-il,* ego contra prædictos Doctores puto restringendum

Ferraris se rallie à l'opinion de Bonacina, en exigeant cependant, en outre, que l'évêque de l'autre contractant atteste qu'il n'y a aucun empêchement au mariage. Il se fonde sur une déclaration de la S. Congrégation du Concile, en date du 20 avril 1606, et sur le premier Concile provincial de Malines[1]. « Remissio enim Ordinarii, *dit-il*, in cujus

ad Episcopum, in cujus diœcesi celebrandum est matrimonium ; ita ut Episcopus, in cujus diœcesi celebrandum est matrimonium, possit cum utroque contrahente in denunciationibus dispensare, is vero in cujus diœcesi celebrandum non est matrimonium, possit tantummodo dispensare cum subdito. Ratio est, tum quia Episcopus, in cujus diœcesi non est celebrandum matrimonium, nullam habet jurisdictionem directam, aut indirectam erga subditum alterius Episcopi, in cujus diœcesi celebrandum est matrimonium : tum quia in tantum potest dispensare in denunciationibus cum utroque contrahente, in quantum ipse debet assistere matrimonio sui subditi, aut in quantum alter ab ipso delegatus, aut ei subditus debet assistere ; cum autem in proposito casu ipse non assistat, nec alter ab ipso delegatus, aut ei subditus assistere debeat, ut suppono, sequitur, Episcopum, in cujus diœcesi non est celebrandum matrimonium, non posse cum utroque contrahente in denunciationibus dispensare; tum quia alioquin facile confunderentur jurisdictiones Episcoporum. » *De matrimonio*, Quæst. II, Punct. 6, n. 7.

(1) C'est à tort, nous semble-t-il, que Ferraris invoque l'autorité du Concile de Malines. Voici le chapitre auquel il renvoie : « Si autem sponsalia et matrimonium contrahere volentes diversorum sint Episcopatuum, Pastores a suis Episcopis, tam super sponsalibus contractis, quam super proclamationibus, attestationes approbatas habere debeant ; neque ante ad matrimonii solemnizationem desponsi admittantur, quam suorum Episcoporuum litteris ad hoc expressam facultatem habuerint. » Titul. III, cap. 5, *Synodicum Belgicum*, tom. I, pag. 99. Ce chapitre n'insinue aucunement qu'il suffise de la dispense de l'Evêque du lieu où se célèbre le mariage. Il suppose, au contraire, intact le droit des deux évêques de faire procéder à la proclamation des bans, en exigeant des époux des lettres de leurs évêques respectifs permettant de procéder au mariage. Aussi est-ce ainsi que paraît avoir interprété ce passage l'évêque de Bois-le-Duc, Metsius, qui avait assisté à ce concile. Nous lisons en effet dans le premier synode de Bois-le-Duc, tenu en 1571 : « Quod si contrahentes sponsalia sint diversorum Episcopatuum et velint in alia diœcesi ad matrimonii contractum procedere ; parochus nostræ diœcesis, post factas ad postulationem parochi alterius diœcesis tres procla-

diœcesi matrimonium est contrahendum, nunquam sufficit, nisi Ordinarius alterius contrahentis, vel ipse etiam remittat, vel saltem testetur, in sua diœcesi nullum subesse impedimentum, ut censuit sacra Congregatio Concilii *in una Vicen*, prout etiam statutum fuit in Concilio Mechliniensi Romæ approbato, de anno 1570[1]. » Cette opinion est embrassée par Bangen[2], Van de Burgt[3], Giraldi[4], Maupied[5], et les nouveaux éditeurs de Dens[6]. L'alternative donnée par la S. Congrégation, dit Bangen, prouve à l'évidence que la dispense d'un des deux évêques suffit ; car les lettres testimoniales ne contiennent pas une dispense : elles sont une simple déclaration de ce qui existe[7].

mationes, significabit id nobis per suas litteras cum impedimenti, vel non impedimenti declaratione, ut Nos, illis examinatis et approbatis, in solemnisationem hujusmodi matrimonii consentiamus, nostris litteris ad Episcopum alterius diœcesis transmissis. Si vero in nostra diœcesi matrimonium celebrandum sit, parochus id non permittat, nisi visis nostris litteris, quas nulli concedere constituimus, nisi prius Nobis per litteras alterius Episcopi de consensu ipsius, et proclamationibus factis legitime constiterit. » Titul. *De sponsalibus et matrimoniis*, cap. 6, *Synodi diœcesanæ Sylvæducenses*, pag. 32. Comment l'évêque pourrait-il attester que les proclamations ont été faites régulièrement, si un évêque étranger peut en dispenser ?

(1) *Bibliotheca canonica*, V° *Denunciationes matrimonii*, n. 34.

(2) *Op. cit.*, pag. 54. (3) *Tractatus de matrimonio*, n. 396, pag. 370.

(4) *Expositio juris pontificii*, part. II, sect. 114, pag 990.

(5) *Op. cit.*, tom. I, col. 1454.

(6) *Tractatus de sponsalibus et matrimonio*, n. 21, Quæst. 8, pag. 52.

(7) « Quibus patet, hac in re non vigere dubium jurisdictionis ; namque si subesset dubium an valida esset dispensatio super proclamationibus ab ordinario loci, ubi contrahitur matrimonium pro utraque parte concessa, sacra Congregatio utique proponere non posset præfatam alternativam : cum litteræ testimoniales de statu libero utique non contineant dispensationem, sed nudam declarationem. Quodsi quandoque contingat, ut ejusmodi litteræ absque gravi incommodo haberi nequeant ; de cetero tamen vel ex aliis documentis, vel ex testium depositione, vel ex rerum circumstantiis satis constare videatur de statu libero alterius contrahentis ; equidem opinor, etiam absque omni cooperatione ex parte alterius ordinarii dispensationem concedi posse ab

Basilius Pontius s'était prononcé contre l'opinion de Sanchez [1] et la majeure partie des auteurs modernes se rangent de son côté [2]. A l'appui de leur sentiment, ces auteurs peuvent apporter l'autorité des conciles provinciaux de Milan [3], d'Aix [4], et de Malines [5]. Nous trouvons, avec M. Feije, que

ordinario loci, in quo celebrabitur copulatio : siquidem sufficiens tum adest certitudo moralis de non existente impedimento, ut infra amplius exponemus. Et hæc praxis plerumque in Germania observatur, ita ut testibus Ulrig, Kutschker et aliis, inter complures Germaniæ ordinarios inita fuerit conventio, ex qua ordinarius ejus diœcesis, in qua copulatio habetur, dispensationem concedere absque alterius ordinarii cooperatione valeat pro parte etiam extranea. »

(1) *De sacramento matrimonii*, lib. v, cap. 31, n. 9.

(2) V. Joly de Choin, *Instructions sur le Rituel*, tom. III, pag. 395 ; Collet, *Traité des dispenses*, n. 312 ; Alasia, *Theologia moralis*, tom. VIII, part. II, cap. II, n. 6 ; Carrière, *De matrimonio*, n. 432 ; Mgr Bouvier, *Institutiones theologicæ*, tom. IV, pag. 263 ; Vernier, *Theologia practica*, n. 807 ; Sættler, *Theologia moralis universa*, De matrimonio, cap. I, Quær. 12, 4° ; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 740 ; Craisson, *Op. cit.*, n. 4075 ; Feije, *Op. cit.*, n. 178 ; Caillaud, *Manuel des dispenses*, n. 7 ; le Cardinal de la Luzerne, *Instructions sur l'administration des sacrements*, n. 816, tom. III, pag. 381 ; Valentin, *Examen raisonné, etc., sur les commandements de Dieu*, tom. II, pag. 233, note 1 ; Hamon, *Manuel de théologie*, pag 229.

(3) Concil. provinc. II, Decret. 26 : « Eas autem denunciationes ne ulla quidem ex parte remittere eis liceat, nisi proprii Episcopi concessu, idque causis jure permissis. Caveant autem parochi, ne alienæ parochiæ sponsum, sponsamve ante matrimonio jungant, quam testimonium ab illius, qui intra parochiæ suæ fines non habitat, parocho.... scriptum acceperit : cujus testimonii fide sibi testatum fiat, ex Tridentini Concilii præscripto, denunciationes, quæ necessariæ sunt, aut Ordinarii sui voluntate omissas esse, aut factas quidem, nullumque legitimum impedimentum ab ullo homine significatum, quominus tale matrimonium contrahi liceat. » *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, tom. I, pag. 70.

(4) Conc. an. 1585, Titul. *De matrimonio*, Labb. *Sacrosancta Concilia*, tom. XV, col. 1138. Les termes dont se servent les Pères de ce concile sont identiquement les mêmes que ceux du concile de Milan, que nous venons de rapporter.

(5) Conc. provinc. III, an 1607, titul. x, cap. 3 : « Quandocumque ma-

ce sentiment est préférable et doit être conseillé en pratique : « Horum autem opinio præferenda est et in praxi consulenda. »

La raison fondamentale de cette opinion, c'est que l'évêque n'a aucune qualité pour accorder cette dispense hors de son diocèse. Sa juridiction est restreinte aux limites de son diocèse, il commettrait un abus de pouvoir en dépassant ces limites, et il se rendrait coupable d'un semblable empiètement, en suivant l'opinion qui lui permet de dispenser. En effet, voyons ce qui, en réalité, aurait lieu dans ce cas. Le Concile de Trente ordonne aux curés de publier, à trois reprises différentes, les bans de ceux qui veulent se marier. Voilà une obligation imposée aux curés. Si les futurs époux habitent des paroisses différentes, les deux curés sont soumis à la même obligation. Or, qui peut les libérer de cette obligation ? Qui peut la restreindre ? D'après les principes, ce ne peut être que celui qui a juridiction sur eux. S'ils sont de différents diocèses, ce sera donc leur évêque respectif. Supposons que les futurs époux habitent l'un Malines, et l'autre Namur. En dispensant le curé de Malines de l'obligation de faire les trois publications, l'évêque de Namur n'usurperait-il pas la juridiction de l'Archevêque de Malines ? Dans le cas contraire, celui-ci n'empièterait-il pas sur les droits de l'évêque de Namur ? Cela nous paraît évident.

En outre, à qui appartient-il de juger si une loi ecclésiastique doit être appliquée dans un diocèse, et jusqu'à que

trimonium contrahere volentes sunt diversarum diœcesium, decanatuum, vel parochiarum, parochus unius ad matrimonii solemnizationem non procedat, nisi et omnes proclamationes in ecclesia sua fecerit, nullumque intellexerit canonicum impedimentum ; et similiter parochum alterius desponsorum omnes tres proclamationes fecisse, et nullum canonicum impedimentum denuntiatum esse, ex testimonio ejusdem pastoris certo cognoverit, vel de dispensatione Ordinarii ipsi constiterit. » *Synodicum Belgicum*, tom. I, pag. 378.

point elle doit l'être [1]? Est-ce à un évêque étranger, ou à l'évêque même du diocèse? N'est-ce pas à celui-ci d'apprécier la valeur des motifs que l'on allègue pour obtenir la dispense de la loi dans son diocèse? Bien certainement. Mais pourquoi ce principe, qui est incontestable quand les deux époux habitent le même diocèse, cesserait-il d'être vrai, quand ils habitent deux diocèses différents? Cette circonstance (que les époux habitent deux diocèses différents) n'augmente aucunement les droits de l'évêque, elle ne lui donne aucun nouveau droit sur les époux.

On prétend baser cette extension des droits de l'évêque sur la connexion de la cause des époux et sur le principe que les contractants sont censés une même personne. Mais où trouve-t-on ce principe? Sur quoi repose-t-il? Une application nous en rendra la fausseté palpable, évidente. Supposons les deux futurs époux liés séparément par un vœu de chasteté. Se fondant sur les principes, accordera-t-on à l'évêque de l'un des deux le pouvoir de les dispenser tous les deux? Pour être conséquent, on le devrait. Cependant nos adversaires eux-mêmes rejettent cette conséquence; preuve que ce principe n'est pas généralement vrai. Et pourquoi le rejettent-ils dans ce cas? Parce que la juridiction de l'évêque se borne à son sujet. Or, le même motif a lieu ici : la juridiction de l'évêque se borne à son diocèse. Comme il sortirait des limites de son diocèse en dispensant un étranger du vœu de chasteté; de même il en sortirait en dispensant un curé étranger à son diocèse de l'obligation de publier les trois bans. Nous voudrions bien qu'on nous montrât la différence qu'il y a entre ces deux cas.

Quant au but du Concile, supposé même qu'il pût être

(1) Nous parlons ici de lois dans lesquelles un évêque peut dispenser; car pour les autres, c'est au Souverain Pontife que ces appréciations sont réservées. V. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, lib. IX, cap. VIII, n. 3.

atteint, ainsi, que le veut le Cardinal de Soglia, par la dispense d'un évêque et l'information qui la précède, il ne le serait cependant que par l'empiètement de cet évêque sur les droits de son confrère, et c'est pour cela que nous lui dénions ce pouvoir.

Comment alors expliquerons-nous la déclaration du Concile invoquée par Ferraris et Giraldi? M. Feije nous semble l'expliquer parfaitement. Dans sa première partie, cette déclaration exige la dispense des deux évêques. La seconde partie concerne le cas où les proclamations ont été faites, où par conséquent il n'y a pas eu de dispense, et dans ce cas, il faut une attestation que l'époux est libre, non-seulement de l'empêchement de lien, mais aussi de tout autre empêchement [1].

Mais n'y a-t-il pas contradiction entre la doctrine que nous avons émise ci-dessus, et la thèse que nous défendons ici? C'est-à-dire n'y a-t-il pas contradiction entre trouver suffisante la dispense d'un évêque pour les empêchements de mariage et la déclarer insuffisante pour la dispense des bans? Non, il n'y en a aucune : parce que, dans le premier cas, l'évêque ne dispense que son sujet ; l'effet de cette dispense est de rendre celui-ci habile à contracter mariage avec une personne avec laquelle il ne le pouvait auparavant. Mais comme un des contractants ne peut être habile sans que l'autre ne le soit, la dispense d'un des évêques suffit.

(1) « Citat Giraldus... S. C. C. declarationem in *Visen* 20 aprilis 1606, juxta quam necesse est ut aut uterque Ordinarius dispenset, aut saltem habeatur Ordinarii alterius diœcesis de statu libero testimonium. Quæ quidem declaratio firmat doctrinam quam commendavimus ; quum in priori parte necessitatem duplicis dispensationis commemoret, et consequenter in posteriore admissum testimonium status liberi significare videatur denuntiationes esse factas, atque ita dari testimonium illud status liberi, quod communiter censetur comprehendere absentiam non ligaminis tantum, sed aliorum etiam impedimentorum. » *Loc. cit.*, pag. 156.

C'est la remarque que fait Marc Paul Léon : « Cum impedimentum hujusmodi sit unum et idem, ac necessario afficiat utrumque, et dispensatio super illo sit ad actum, qui necessario respicit utrumque; ideo ad utrumque necessario extendi debet, licet ab uno tantum fuerit obtenta : connexorum enim idem est judicium, C. Translato, 3, De Constitut... et cum dispensatio viri, ad contrahendum cum hac muliere sit adnexa dispensationi dictæ mulieris ad contrahendum cum illo; eo ipso quod vir habilitatur ad contrahendum cum dicta muliere, etiam mulier censetur habilitata ad contrahendum cum dicto viro [1]. »

Mais ici il en est tout autrement; la dispense ne porte pas sur l'habilité des contractants, mais sur une formalité laissée à l'appréciation de chaque évêque; et chacun conçoit aisément qu'on puisse avoir des raisons de dispenser de cette formalité dans un diocèse, tandis qu'on n'en aurait aucune dans l'autre.

De tout ce que nous avons dit jusqu'à présent il résulte que quant à l'empêchement d'honnêteté publique, nous croyons qu'il suffisait de la dispense d'un des deux évêques. Seulement les convenances demandaient que la dispense vînt de l'évêque de la future. Ce qui n'a pas eu lieu ici. Mais, quant à la publication des bans, nous estimons qu'on a violé les principes en ne les faisant pas publier au lieu du domicile de la future, ou en n'obtenant pas la dispense de son évêque.

CONSULTATION II.

Le soussigné a l'honneur d'adresser aux savants rédacteurs les deux consultations suivantes [2], avec prière d'y répondre dans le prochain N° de la *Revue Théologique.*

(1) *Praxis ad litteras Majoris Pœnitentiarii,* part. II, pag. 233 seq.

(2) Nous ne donnons que la première; la seconde se trouvera dans la prochaine livraison.

I. Le Curé d'une paroisse rurale, assez peu populeuse, considérant la préparation des enfants à la première communion comme une fonction pastorale, se réserve la confession de ses enfants pour les motifs suivants :

1° Il est assez indifférent aux enfants de cet âge de se confesser au curé ou au vicaire; 2° Un curé est interessé à connaître ses paroissiens : il est destiné à vivre longtemps au milieu d'eux, tandis que le vicaire n'est là qu'en passant; 3° la première communion est un excellent moyen d'attacher au pasteur les cœurs des fidèles, et réciproquement le pasteur à ses ouailles.

Cependant, le curé ne voulant gêner en rien les consciences, dit à son vicaire d'accepter les confessions de ceux qui persisteront à demander de s'adresser à lui, et après en avoir prévenu son curé.

Le vicaire trouve les prétentions du curé exagérées, et répond que celui-ci n'a d'autres droits, sur les enfants de la première communion, que ceux de s'assurer s'ils sont assez instruits pour être admis et de régler le jour et l'ordre de la solennité de la première communion. *Quid juris?*

Réponse. Ad I. Il est certain qu'en principe, le curé n'a que le droit d'examiner si les enfants sont suffisamment instruits, de régler le jour et l'ordre de la solennité de la première communion, et de communier lui-même les enfants. Quant à la confession, il n'a pas plus de droit de se réserver la confession des enfants que celle des grandes personnes. Comme celles-ci, les enfants doivent avoir la plus grande liberté de choisir leur confesseur. Agir autrement, ce serait les exposer à faire une mauvaise confession.

Ce principe posé, et nous pensons que personne ne le contestera, voyons si la conduite du curé y est entièrement conforme. D'abord, en principe, le curé se réserve la confession des enfants ; nous pèserons tout à l'heure ses motifs. Il n'admet d'exception que pour ceux qui persisteront à demander le vicaire ; et encore celui-ci doit prévenir son curé avant d'entendre les enfants. Est-ce là laisser pleine

et entière liberté aux enfants? N'est-ce pas les mettre dans la nécessité morale de s'adresser à leur curé? N'est-ce pas, par suite, les exposer au péril de faire une confession sacrilége?

Il est assez indifférent aux enfants de cet âge, dit-on, de se confesser au curé ou au vicaire. Nous admettons cette indifférence dans un certain nombre d'enfants, comme dans un certain nombre de grandes personnes. Mais cette indifférence existe-t-elle dans tous? Non, notre confrère peut en être certain, et nous croyons qu'il se fait illusion, s'il se berce dans cette idée. Et n'y eût-il qu'un seul enfant qui courût le péril dont nous parlons, ne serait-ce déjà pas plus que suffisant pour empêcher de recourir à cette mesure?

Mais, ajoute-t-on, un curé est intéressé à connaître ses paroissiens; il est destiné à vivre longtemps au milieu d'eux, tandis que le vicaire n'est là qu'en passant. Cela est vrai; mais cela ne justifie pas la conduite du curé. Ce n'est pas par la confession de ses paroissiens que le curé apprendra à les connaître. Il ne peut user hors du confessionnal de ce que le pénitent lui a révélé en confession : le secret de la confession est inviolable, il ne doit pas l'oublier. Le confessionnal ne lui est donc d'aucune utilité pour la connaissance de ses paroissiens. Du reste, si c'était là le moyen ordinaire pour arriver à connaître ses ouailles, l'Eglise n'imposerait-elle pas aux fidèles l'obligation de ne se confesser qu'à leur curé? Que fait-elle? Elle veut, au contraire, que la plus grande liberté soit laissée aux fidèles sur ce point. Enfin l'intérêt du curé ne peut devenir une occasion de chûte pour ses paroissiens, et c'est là ce qu'il y aurait à craindre en limitant la liberté des enfants quant au choix de leur confesseur.

Enfin, dit-on encore, la première communion est un excellent moyen d'attacher au pasteur les cœurs des fidèles, et réciproquement le pasteur à ses ouailles. Oui, mais pour

cela il n'est pas nécessaire de violenter la conscience des enfants, ni de les exposer à faire une confession sacrilége. Que le curé soigne bien ses enfants pour les préparer à la première communion, qu'il se montre bon et affable avec eux, et qu'il ne paraisse pas tenir à les confesser lui-même ; il gagnera mieux leur confiance par là, il se les attachera plus sûrement qu'en les obligeant de se confesser à lui. Il aura l'avantage d'éviter en même temps de les exposer à une mauvaise confession. L'expérience nous a montré combien ce péril est grand et imminent; aussi ne saurions-nous trop recommander à nos confrères de se tenir en garde contre ce danger. C'est afin de mieux atteindre ce but que nous finirons en leur mettant sous les yeux un passage extrait d'un excellent ouvrage de M. l'abbé Dubois; le voici. Seulement nous prions nos confrères de remarquer que ce que l'auteur dit des pénitents en général, est *a fortiori* applicable aux enfants. La faiblesse de leur caractère les rend beaucoup plus sensibles à l'influence de leur pasteur.

« Nous ne connaissons point, *dit cet auteur*, d'aveuglement plus déplorable que celui d'un confesseur qui, se persuadant, comme on le fait souvent, que les pénitents ne peuvent pas craindre de leur confesser tous leurs péchés, les empêchent positivement de s'adresser à d'autres, leur font voir la peine qu'ils en ressentiraient, et leur font la réception la plus froide, et quelquefois les reproches les plus amers, quand ils apprennent qu'ils ont fait une ou deux confessions à un confrère.

» Nous le déclarons ici positivement, et nous prions nos lecteurs de croire que nous pesons théologiquement nos expressions : Si un confesseur, averti de ce défaut et des graves conséquences qu'il peut avoir, refusait de se corriger, et continuait de faire voir clairemant, par un moyen ou par l'autre, qu'on lui fera beaucoup de peine en le quittant, même pour une fois ou deux, tenant ainsi ses pénitents dans

une sorte d'esclavage, nous lui refuserions l'absolution.... Concluons de là, qu'il faut laisser à nos pénitents (et surtout à nos enfants, ajouterons-nous), une pleine liberté sur le point qui nous occupe, disons et redisons-leur cela sur tous les tons possibles ; faisons plus encore, pressons vivement ceux de nos pénitents qui viennent fréquemment à confesse d'aller, de temps en temps, et du moins une fois chaque année, se confesser à quelque confrère. Lors même qu'on n'userait pas de la liberté ainsi accordée ; lors même qu'on résisterait à nos instances, il résulterait toujours de ce que nous recommandons un très-grand avantage ; ce serait de faire voir que non-seulement on ne nous ferait pas de peine en se confessant à d'autres, mais qu'en le faisant, on irait, au contraire, au devant de nos désirs ; cela suffira pour mettre les âmes au large[1]. »

(1) *Pratique du zèle ecclésiastique*, n. 357, pag. 451, édit. Tournai. 1852.

CONFÉRENCES ROMAINES.

NEUVIEME CAS DE CONSCIENCE.

SOMMAIRE. — I. Coup d'œil sur les Conférences romaines. — II. Texte du cas de conscience. — III. Première question. Principes. — IV. Seconde question. Principes — V. Troisième question. Application des principes. — VI. Conclusion.

I. Maîtresse et gardienne de la foi, centre de l'unité d'où la vérité rayonne et se répand dans tout l'univers, Rome, on peut le dire, a toujours été et est encore la terre classique de la science religieuse. La philosophie et l'histoire, la théologie et le droit canon, professés avec talent et cultivés avec soin, y brillent toujours, comme dans les siècles passés, de l'éclat le plus vif et le plus pur, sans se laisser obscurcir par l'erreur ou altérer par l'alliage des préjugés et des systèmes périlleux : il semble que ces sciences, enseignées à deux pas de la Chaire de Pierre, empruntent un rayon à la lumière surnaturelle qui éclaire et dirige le Chef de l'Eglise, s'illuminent à sa clarté bienfaisante et tutélaire, et y trouvent une garantie non-seulement de certitude, mais de sage progrès et, si on nous permet le mot, d'indéfectibilité.

Il n'entre pas dans le cadre que nous nous sommes tracé, de faire connaître ici les différents établissements d'instruction qu'elle renferme, ses colléges et ses universités, véritables foyers de science pure et solide, dont la renommée est aussi méritée qu'étendue ; ni ses nombreuses Congrégations, qui sont les grandes écoles où s'apprend la vraie pratique des affaires ecclésiastiques. Nous voulons seulement, avant d'aborder l'exposition du cas de morale qui va

nous occuper, dire un mot, en forme d'introduction, des Conférences romaines où ces sortes de cas sont proposés, discutés et résolus : institutions éminemment utiles, qui contribuent puissamment à former le clergé à la pratique du saint ministère.

Les conférences morales et liturgiques existent depuis longtemps à Rome. Fondées déjà par Pie V pour les réguliers et par Clément VIII pour les séculiers, le Concile Romain de 1725, sous Benoît XIII, étendit leur obligation à tous les diocèses de la province ecclésiastique de Rome, et détermina leur forme définitive. « Quocirca, *y est-il dit*[1], operæ pretium ducant Episcopi, omnemque curam ac diligentiam adhibere non desistant, quousque congregationes, tum in civitatibus, tum in diœcesibus, per omnes de clero, sacris initiatos, canonicos, parochos et confessarios (regulares etiam, dummodo morales in eorum conventibus lectiones non habeantur, alias ab audiendis confessionibus suspendendos), semel in unaquaque hebdomada, certoque designando die et sub certa pœna pecuniaria contra contumaces, habeantur, in quibus alternatim, et rituum, et conscientiæ casus proponantur, discutiantur et practice exerceantur, methodo servata synodali, quæ legetur in appendice[2]. » Ce décret, mis à exécution pour la ville de Rome par plusieurs édits des Cardinaux-Vicaires, a introduit la discipline actuelle relativement aux conférences. Honorante[3] la décrit en ces termes : « Insuper omnes confessarii, etiam monialium, statim ac approbati et admissi fuerint ad audiendas confessiones, sicut etiam parochi, et vice-parochi, tenentur diligenter interesse lectionibus casuum conscientiæ et sacrorum rituum, quæ, juxta dispositionem Concilii Romani[4] et Edicti publicati die

(1) *Concilium Romanum*, tit. XV, cap. 9. (2) Ad Conc. Rom. appendix XVII.

(3) Honorante, *Praxis Secretariæ Tribunalis Eminentissimi Cardinalis Urbis Vicarii*, cap. XXII, nota octavo. (4) *Loc. cit.*

prima februarii 1745, in qualibet hebdomada fiunt in infrascriptis conventibus, seu domibus ecclesiasticis, quibus, in intimationibus typis impressis, respective assignati sunt, diebus et horis ibi statutis, sub pœna juliorum quinque pro qualibet vice, applicandorum archiconfraternitati doctrinæ christianæ, exceptis diebus vacationis...; quo vero ad confessarios regulares, sub pœna suspensionis ab audiendis confessionibus, si per tres vices continuas absque justa causa defecerint. » Tel est le droit qui aujourd'hui encore régit les conférences morales et liturgiques.

Les conférences morales se donnent dans l'église de Saint-Apollinaire, près du palais de Montecitorio, tous les quinze jours. Leur programme, imprimé et distribué d'avance, propose une série de cas de conscience qui ont rapport à un traité particulier de la théologie morale. Elles sont encore tenues d'après le règlement édicté par le Concile Romain, sauf quelques modifications accessoires. Elles commencent et finissent par une prière; elles ne doivent durer qu'une heure. Un Cardinal habituellement les préside et un secrétaire annote les principaux points des controverses qui y sont agitées. Après la récitation du *Veni Creator*, un prêtre instruit, quelquefois un simple séminariste, monte en chaire, et là, devant un auditoire plus distingué encore que nombreux, composé non-seulement d'étudiants, de confesseurs, de religieux et de curés, mais encore de prélats et même de Cardinaux, il lit un manuscrit latin, dans lequel, après avoir relaté le cas de conscience qui fait l'objet du débat, il expose et établit les principes qui doivent servir à le résoudre, puis les lui applique et finit par en proposer provisoirement la solution pratique. Cette lecture terminée, la discussion s'ouvre et se fait en langue italienne : sur l'invitation du Cardinal qui préside, les principaux théologiens de l'assemblée, quelquefois des Evêques et Cardinaux, donnent tour à tour leur avis, insistent ou répondent, toujours avec convenance, brièveté

et simplicité. Le débat se termine par un rapport. Le rapporteur est ordinairement choisi parmi les théologiens les plus renommés de Rome : il résume la controverse avec clarté et précision et donne la solution définitive. Tel est en peu de mots l'ordre et la physionomie générale des conférences morales : intéressantes et instructives au plus haut point, elles sont toujours fort fréquentées et souvent très-utiles à ceux qui se destinent ou s'appliquent au ministère des âmes.

II. La *Nouvelle Revue* a publié les cas de morale qui forment la matière des discussions des conférences romaines de cette année : nous nous proposons d'en traiter quelques-uns. Celui que nous allons essayer de résoudre, bien qu'il envisage, dans une de ses parties, une situation particulière aux Etats Pontificaux usurpés, s'est quelquefois rencontré et peut encore se présenter dans ces pays ; il a en outre une analogie frappante avec un cas malheureusement commun en Belgique. Les acquéreurs des biens d'église en Italie jouent le même rôle et se présentent au confessionnal avec les mêmes dispositions, que nos lecteurs de mauvais journaux : agissant avec une fausse bonne foi ou par calcul, ils se taisent à l'endroit de cette faute, alors même qu'elle est connue du confesseur. Les principes que nous allons établir, ainsi que leur application aux faits particuliers qui vont nous occuper, auront donc, même pour ces pays, leur utilité pratique, et offriront, nous en sommes persuadé, un vif intérêt d'actualité : ils pourront, dans beaucoup de circonstances, servir de règle aux confesseurs. Mais venons à notre cas.

IX. Die 19 aprilis 1869 hora 5 1/4 pom.

Parochus, in urbe Pontificiæ ditionis, a gubernio Pedemontano sibi annexa, quorumdam confessiones excipiens, qui inter se matrimonium inire parati sunt, audit a sponso se pluries cum sponsa rem habuisse,

per plures annos a confessione abstinuisse, sæpe sæpius blasphemasse, nec aliud mali admisisse. Quum vero parochus noscat illum prædia ecclesiæ a monasteriis erepta ab hasta emisse, illumque suis oculis viderit sacras supellectiles ab ecclesia auferre, cæterisque manum admovere quæ a scelestissimis quibusque fieri solebant, perbelle interrogat utrum aliquid unquam contra Ecclesiam ejusque legitimum regimen molitus sit. Nihil : ille respondet. Instat parochus, cum hæc certo sciat, eumque simul omni industria et caritate hortatur, ne simulet, neque ob malum conceptum metum sacrilegium admittat. At ille nihil præter enarrata manifestandum habere constantius asserit. Parochus dubius hæret, sed tandem ei sacramentalem absolutionem impertitur. — Post hæc excipiens mulieris confessionem, eam se celare peccata cum sponso patrata ex circumstantiis quas ipsa enarrat, recto instituto calculo, sibi suadet. Quantum fieri potest illam hortatur, ut sincere confessionem peragat, sed frustra. Hinc super eam, potius quam absolutionis verba, aliam orationem recitat, et paulo post eos matrimonio conjungit. Discedentibus sponsis, secum ipse ea quæ gesserat mente revolvit; tum anxius ad viciniorem parochum accedit ab eo quærens :

1° *An confessarius pœnitentes interrogare de peccatis admissis teneatur?*

2° *Quomodo se gerere debeat cum pœnitente, de quo certo scit vel dubitat admisisse peccatum quod in præsens non confitetur?*

3° *Quid dicendum de singulis in casu?*

Examinons attentivement et traitons avec quelques détails ces questions : dans les deux premières nous poserons les principes; et, dans la troisième, nous les appliquerons à notre cas pour en trouver la solution.

III. Première question. *An confessarius pœnitentes interrogare de peccatis admissis teneatur?*

Il est évident qu'il ne s'agit pas dans cette question des interrogations générales et préparatoires, que le Rituel Romain indique et prescrit en ces termes[1] : « Mox confessa-

(1) Tit. XVIII, § VI.

rius inquirat de illius statu (nisi aliter notus fuerit), et quampridem sit confessus, et an impositam pœnitentiam adimpleverit, num rite et integre alias confessus fuerit, num conscientiam suam, ut debet, prius diligenter discusserit. » Cette prescription, on le sait, n'est pas absolue, comme le manifeste l'exception exprimée par ces mots : *nisi aliter notus fuerit;* et le confesseur pourra se dispenser de s'enquérir de ces points, lorsqu'il connaîtra par expérience l'exactitude de son pénitent à se préparer, ou bien lorsqu'il sera suffisamment renseigné sur l'état de sa conscience par la déclaration qu'il lui fera spontanément de ses fautes. C'est la doctrine du Cardinal de Lugo[1]. Nous l'avons dit, il ne peut s'agir de ces interrogations, qui se font ordinairement en forme de préambules; mais de celles qui ont pour objet direct et immédiat les péchés commis : *de peccatis admissis.*

La question envisagée à ce point de vue spécial, ne laisse pas d'être complexe et demande une solution particulière, suivant les hypothèses où l'on se place. Or, nous pensons pouvoir affirmer en règle générale :

1° Si le confesseur n'a pas de raison de douter ni de l'instruction suffisante, ni de l'intégrité de la confession du pénitent, il ne doit pas l'interroger. « Non est obligatio, *dit Saint Alphonse, d'accord avec la généralité des théologiens*[2], interrogandi eos qui videntur satis instructi et diligentes in dicendis peccatis cum suis circumstantiis. » En effet, le prêtre au tribunal de la pénitence est juge : son rôle est d'entendre la cause qui lui est soumise; or, à moins qu'il n'ait des motifs de penser autrement, il doit la regarder comme suffisamment instruite et connue par la déclaration même du pénitent.

2° Si le confesseur s'aperçoit que le pénitent ne se confesse

(1) *De sacramento pœnitentiæ*, Disput. 22, sect. 2, n. 14.

(2) *Theologia moralis*, lib. VI, n. 607.

pas bien *par défaut d'examen de conscience,* il est tenu, en général, de lui venir en aide en l'interrogeant ; et cela sous peine de péché, lequel sera plus ou moins grave, suivant le degré de gravité de la négligence qu'il mettra à remplir ce devoir. C'est ce qu'enseignent entre autres Castropolao[1], Hérinckx[2], Lugo[3] et St Alphonse[4]. Le confesseur est ministre du Sacrement pour le bien du pénitent : il doit employer ses soins et ses efforts pour amener celui-ci à se bien disposer à recevoir la grâce du sacrement et le pardon de ses péchés. En négligeant de suppléer, par des questions opportunes, à son défaut d'examen, il pourrait être cause que sa confession fût sacrilége, dépourvue qu'elle serait d'intégrité formelle.

3° Si le confesseur, alors même qu'il est persuadé que le pénitent s'est bien examiné, a des raisons de soupçonner qu'il *n'accuse pas tous ses péchés,* ou bien qu'il ne les accuse pas avec toutes les circonstances nécessaires, par oubli ou par honte, par ignorance ou par malice ; doit-il l'interroger afin de l'amener à faire une confession entière ?

Bien que Médina[5] ait avancé la négative et que son sentiment ait été regardé comme probable par Vasquez[6], cependant l'affirmative est aujourd'hui certaine, universellement reçue, et par conséquent la seule qui puisse être licitement mise en pratique; comme le déclarent expressément le cardinal de Lugo[7] et S. Alphonse[8].

Cette doctrine s'appuie : *a*) Sur le sentiment commun des théologiens, nous venons de le voir.

b) Sur une prescription formelle du Rituel Romain qui dit :

(1) Tractatus 23, Disput. unica, punct. 19, n. 2.

(2) *De pœnitentia,* n. 55. (3) *De sacram. pœnitentiæ,* loc. cit., n. 17.

(4) *Loc. cit.* (5) *De confessione,* quæstio de confess. dimidiata iteranda

(6) Q 93, art. 3, dub. 7, n. 2. (7) *Loc. cit.,* n. 17.

(8) *Loc. cit.*, n. 629.

« Si pœnitens numerum et species et circumstantias peccatorum non expresserit, eum sacerdos prudenter interroget. » Une loi de l'Eglise oblige donc le confesseur d'interroger dans ces conjonctures; car, on le sait, le Rituel Romain a plus qu'une valeur directive : il est doué d'une force obligatoire universelle.

c) Sur une constitution pontificale adressée à tout l'univers catholique. Benoît XIV, dans sa bulle *Apostolica constitutio*, du 26 juin 1749 [1], s'exprime en ces termes, dont la gravité n'échappera à personne. « Primo loco monemus, ut meminerint (confessarii) *suscepti muneris partes non implere, imo vero gravioris criminis reos esse eos omnes* qui, cum in sacro pœnitentiæ tribunali resident, nulla tacti sollicitudine, pœnitentes audiunt, non monent, non interrogant, sed expleta criminum enumeratione, absolutionis formam illico proferunt. » Et plus loin il ajoute : « Quod si confessarius *probe norit* pœnitentem aliquibus peccatis gravari, quæ nondum aperuit, sive ex oblivione, quod imos conscientiæ recessus non satis exploraverit; sive ex crassiori ignorantia, quæ tamen culpa non vacat, cum putet sibi licere, quod reipsa nefas est; e re erit confessarii, ne alioqui necessaria integritate confessio fraudetur, caute ac prudenter in memoriam pœnitentis revocare quæ omisit, illumque monere ac corrigere, ut rite comparatus sacramenti pœnitentiæ fructum percipiat. » Ainsi, d'après Benoît XIV, lorsque le confesseur s'aperçoit que le pénitent, soit par oubli, soit par une ignorance coupable, ne s'accuse pas de tous ses péchés, il est obligé, sous peine de faute susceptible de devenir grave, de lui rappeler, par des interrogations prudentes, les péchés qu'il omet de déclarer. Et même il n'est pas seulement tenu de l'interroger, il doit encore l'avertir et le corriger *monere ac corripere*. En effet, l'interrogation, l'admonition et la cor-

(1) § 19, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. VII, pag. 321.

rection, bien qu'elles soient distinctes dans leur objet, sont étroitement unies entre elles, et constituent trois obligations qui ordinairement se suivent et s'enchaînent. Benoît XIV parle ici comme la généralité des théologiens, mais sa voix a plus d'autorité ; il s'adresse à tous les confesseurs comme Chef de l'Eglise, il donne ainsi à la doctrine commune une valeur intrinsèque qu'elle n'a pas par elle-même, il l'élève à la hauteur d'une loi générale. Toutefois, pour bien apprécier la portée de sa constitution, il faut remarquer qu'il ne va pas si loin que les théologiens en général. Tandis que ceux-ci enseignent qu'un doute fondé suffit, touchant l'intégrité de la déclaration, pour que le confesseur soit tenu d'interroger, le savant Pontife, sans infirmer, ni révoquer en doute la doctrine commune, se borne à légiférer, et à imposer au confesseur une obligation positive, pour le cas où il aura une connaissance certaine du défaut d'intégrité ; il dit en effet : *Quod si confessarius* PROBE NORIT.

Enfin la doctrine que nous défendons s'appuie : *d*) sur la nature même de l'office du confesseur. Que fait le prêtre au tribunal de la pénitence? Il administre le sacrement de la miséricorde pour le bien spirituel des fidèles, pour la conversion et le salut des pécheurs : il remplit envers le pénitent le triple office de juge, de médecin et de docteur. Comme juge, il doit pleinement instruire la cause de la conscience, pour se prononcer avec connaissance et équité ; comme médecin, il doit rechercher les symptômes et même les dangers des maladies de son âme, afin de les guérir ou de les prévenir ; comme docteur, il doit lui faire connaître ses devoirs pour qu'il les remplisse, ses erreurs pour qu'il les corrige, les périls qu'il court pour qu'il les évite ; enfin comme ministre de la pénitence, il doit, d'un côté, sauvegarder l'honneur du sacrement en empêchant qu'il soit profané par un sacrilége, et, de l'autre, disposer convenablement le fidèle qu'il confesse, pour qu'il reçoive, avec la grâce

sacramentelle, le bienfait du pardon de ses péchés. Il suit de là que le confesseur est obligé, par les exigences de son ministère, d'interroger le pénitent, toutes les fois que, non-seulement il connaît de science certaine, mais qu'il soupçonne avec fondement qu'il n'est pas sincère dans la déclaration de ses fautes.

Ainsi donc la raison théologique, comme l'autorité des théologiens, du Rituel Romain et de Benoît XIV, font un devoir au confesseur d'interroger dans ces circonstances : c'est la règle générale.

Cependant 4° il y a une exception. Lorsque le pénitent se trouve dans l'ignorance invincible ou dans *la bonne foi*, si le confesseur n'espère pas, en l'avertissant, obtenir un résultat favorable, et surtout s'il craint d'aboutir à un mauvais, il doit omettre l'avertissement, et quant aux interrogations il doit également s'en abstenir, à moins qu'elles ne soient nécessaires pour découvrir et constater la bonne foi du pénitent. « Mallem, *dit S. Bernard*[1], aliquando tacuisse et dissimulasse quod agi perperam deprehendi, quam ad tantam reprehendisse perniciem. » En effet de deux maux, il faut permettre le moindre, afin d'éviter le plus grand ; il faut donc empêcher qu'un péché, qui n'est que matériel, ne devienne, par des interrogations et des admonitions inopportunes, formel et punissable devant Dieu. Cette doctrine n'est combattue que par Concina et quelques autres rigoristes surannés ; S. Alphonse[2], qui la prouve au long, l'appelle *communis et vera*.

Néanmoins, même dans ce cas, il faudrait rentrer dans la règle générale en interrogeant et en avertissant le pénitent, *a*) si sa bonne foi tournait au détriment de la Religion ou du bien commun ; ou bien *b*) si elle était une cause de

(1) Serm. 42, in Cantica, n. 4, *Oper.* vol. 1, col. 1415.
(2) *Loc. cit.*, n. 610.

perversion et de scandale pour lui-même ou pour les autres, ou bien *c*) s'il interroge lui-même le confesseur. Les théologiens en général, et entr'autres le Cardinal de Lugo[1] et saint Alphonse[2], enseignent et précisent ces modifications.

Enfin 5° le confesseur est tenu d'interroger :

a) Avec *opportunité*. « Confessarius, *dit saint Alphonse*[3], non sit nimis anxius in interrogando, sed interroget tantum de iis quæ probabiliter pœnitenti conveniunt juxta suam conditionem. Alias, ut ait Suarez, interrogatio erit onerosa pœnitenti. »

b) Avec *prudence*, suivant cette prescription du Rituel Romain[4] : « caveat (confessarius), ne curiosis aut inutilibus interrogationibus quemquam detineat, præsertim juniores utriusque sexus, vel alios, de eo quod ignorant, imprudenter interrogans, ne scandalum patiantur, indeque peccare discant. »

Cependant *c*) les interrogations, sans sortir des limites de l'opportunité et de la prudence, doivent être *pratiques et efficaces :* il faut qu'elles ne se bornent pas à des généralités plus ou moins vagues et banales, lesquelles ordinairement ne font connaître rien de précis, mais qu'elles entrent dans les détails pour arriver au fait ; il faut que, par la manière circonstanciée et particulière dont elles se font, elles soient de nature à aboutir au résultat cherché. « Non semper sufficit confessario, *dit encore saint Alphonse*[5], pœnitentem interrogare tantum, an suam obligationem impleverit : cum pœnitens videtur esse conscientiæ parum meticulosæ, aut confessarius aliunde habet rationabilem suspicionem quod ille suis obligationibus desit, tunc oportet ut ipsum *interroget in particulari*, saltem circa ejus obligationes principaliores. »

(1) *Loc. cit.*, n. 27-31.
(2) *Loc. cit.*, n. 615, 616. (3) *Loc. cit.*, n. 607.
(4) Tit. XVIII, § XI. (5) *Praxis confessarii*, n. 48.

Ainsi le confesseur doit interroger non-seulement d'une manière opportune et prudente, mais pratique. La raison le dit assez: du moment qu'il est obligé d'interroger, il doit le faire, d'un côté, en évitant tout ce qui peut rendre la confession odieuse ou dangereuse au pénitent, et, de l'autre, en employant une méthode capable de parvenir à la manifestation de l'état réel de sa conscience; s'il n'en était pas ainsi, l'obligation d'interroger imposée au confesseur deviendrait, ce qui répugne, ou une source de scandales, ou une charge illusoire.

IV. SECONDE QUESTION : *quomodo se gerere debeat cum pœnitente, de quo certo scit vel dubitat admisisse peccatum quod in præsens non confitetur?*

La conduite que doit tenir le confesseur envers le pénitent dont il s'agit, peut être envisagée au double point de vue du sacrement de pénitence et de l'admission à un autre sacrement, par exemple au mariage. Vu la position du cas que nous traitons, nous l'examinerons sous ces deux rapports.

A. *Par rapport au sacrement de pénitence.*

Pour être précis et complet, nous faisons encore diverses hypothèses. La conduite du confesseur devra varier, suivant que le péché dont il s'agit sera formel ou purement matériel, suivant que la connaissance qu'il en a sera plus ou moins certaine, et enfin selon qu'elle sera puisée dans le confessionnal ou viendra d'ailleurs.

1° Lorsqu'il s'agit *d'un péché formel*, il faut distinguer.

a) Si la connaissance qu'il en a, ou le soupçon qu'il en a conçu, *ne vient pas de la confession* du complice ou d'un tiers, il interrogera le pénitent, en lui posant, non-seulement des questions générales, mais particulières et circonstanciées, de manière à arriver à un résultat pratique: « De peccato interrogabit etiam specialiter, » dit avec raison Scavini[1]. Si le

(1) *De sacramento pœnitentiæ*, n. 136.

pénitent, après avoir été dûment interrogé, nie, que devra faire le confesseur? Il faut encore distinguer. — 1) Lorsqu'il n'a qu'un doute, ou une opinion plus ou moins probable touchant l'existence du péché nié, il doit donner l'absolution. Parce que le doute personnel du confesseur ne peut tenir logiquement et disparaît nécessairement en présence de la négation formelle du pénitent, lequel, jusqu'à preuve du contraire, doit être cru sur parole, en vertu de cet axiôme connu: « credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se dicenti. » — 2) Lorsqu'il est moralement certain de l'existence du péché nié, si cependant il peut raisonnablement supposer que le pénitent l'a antérieurement confessé, ou qu'il l'a entièrement oublié, ou enfin qu'il a un motif sérieux pour s'abstenir de le déclarer, il doit encore lui donner l'absolution. En effet, dans ces trois cas, on ne peut pas dire que le pénitent mente en confession, ni qu'il taise illicitement un péché qu'il doit déclarer; de sorte que sa confession ne laisse pas d'être formellement entière. Ecoutons le Cardinal de Lugo. « In hoc, *dit-il*[1], non potest esse controversia, nec Suarez et alii negant, quod quando dubitat confessarius, an pœnitens licite neget, saltem juxta suam existimationem, peccatum quod commisit, possit illum absolvere. Suarez enim expresse dicit, non posse absolvi quando evidens est confessario, pœnitentem mentiri contra integritatem confessionis: in prædicto autem casu non mentiretur, nec faceret contra integritatem confessionis; cum posset uti æquivocatione licita et non violaret præceptum integritatis, cum haberet legitimam causam excusantem, saltem juxta suam existimationem. *Omnes ergo debent convenire, quod si sacerdos sciat evidenter pœnitentem sacrilege negare peccatum, non potest eum absolvere; posse vero, si hoc non sciat.* » — Lorsqu'il est moralement certain de l'existence du péché nié, et qu'en

(1) *Loc. cit.*, n 22.

même temps il n'a pas de motif de penser que le pénitent l'ait antérieurement confessé, ni qu'il l'ait oublié, ni enfin qu'il ait une raison suffisante pour le taire ; alors il doit lui refuser l'absolution : parce qu'il ment et que, par sa négation coupable, il met obstacle à l'intégrité formelle de la confession. C'est la doctrine commune, comme le constatent le Cardinal de Lugo[1] et saint Alphonse[2].

Mais quand cette certitude morale existera-t-elle pour le confesseur ? Tous les auteurs sont d'accord pour dire qu'il sera véritablement certain, lorsqu'il aura trouvé lui-même le pénitent en flagrant délit, soit en le voyant, soit en l'entendant commettre le péché : évidemment cette science personnelle reste debout devant une simple négation d'un coupable. Mais lorsque la connaissance du confesseur résulte du rapport d'autres personnes, la généralité des théologiens n'admet pas dans ce cas qu'elle soit moralement certaine ; parce que le rapport de personnes étrangères est gravement entamé, sinon détruit, par la négation du pénitent. « Pœnitenti, *dit Billuart*[3], pro se et contra se dicenti, creditur, quando evidenti confessoris notitia convinci non potest, nec magis aliis quam illi credere tenetur confessarius. » Cependant S. Alphonse pense que cette connaissance, résultant d'un rapport étranger, peut quelquefois conserver sa certitude morale en présence de la négation du pénitent. Nous le citons. « Sed non alienum a ratione mihi videtur, *dit-il*[4], id quod dicit Elbel..., nempe quod si confessarius notitiam habeat alicujus peccati ex *certa relatione* aliorum, tunc non posset absolvere pœnitentem illud negantem : revera enim, si istius crimen mihi referrent testes tam graves, qui de eo me redderent moraliter certum, et ex alia parte certus essem

(1) *Loc. cit.* (2) *Loc. cit.* n. 631.

(3) *Compendium,* De sacram. pœnit., diss. v, art. I, § 2, in fine.

(4) *Loc. cit.*, n. 631.

quod pœnitens non potuerit oblivisci, nec ullam causam reticendi habeat, tunc non auderem huic absolutionem impertiri : nam regulam illam quod credendum sit pœnitenti, dico procedere quidem in re dubia, non vero in re moraliter certa ; moralis enim certitudo vera certitudo est. »

b) Si le confesseur connaît le péché dont il s'agit *par la confession* d'un autre, d'abord il devra encore interroger le pénitent, mais avec une grande circonspection, afin de ne pas violer le sceau de la confession. Il pourra toujours lui adresser des questions générales, toutefois en prenant garde de trop insister. Quant aux questions particulières qui ont un rapport direct avec le péché qu'il s'agit de découvrir, il doit ordinairement s'en abstenir ; à moins qu'il n'en ait obtenu la permission de celui qui lui a fait connaître le péché en confession, ou bien qu'il ne s'agisse de ces questions spéciales, qui sont ordinairement posées aux pénitents qui se confessent dans certaines circonstances, par exemple, aux personnes qui se disposent au mariage. C'est ce qu'enseigne, d'accord avec le sentiment commun, S. Alphonse[2] en ces termes : « Non improbabiliter tamen dicunt.... quod si aliquod peccatum sit commune talibus personis, possit de eo speciatim interrogare ; prout sponsis commune est prolabi in tactus inhonestos vel saltem in pravas cogitationes. » Voilà pour les interrogations. Si le pénitent après avoir été prudemment interrogé, nie le péché, faudra-t-il l'absoudre? distinguons. — *1*) Si le confesseur a un motif de penser que le pénitent a déjà déclaré cette faute, ou l'a complétement oubliée, ou enfin a une raison de la taire dans la présente confession ; nul doute qu'il ne doive l'absoudre ; parce que, comme nous l'avons vu plus haut, il ne ment pas et sa confession n'est nullement dépourvue d'intégrité formelle. — 2) Quand le confesseur n'a aucun motif plausible pour penser

(1) *Loc. cit.*, n. 631.

que le pénitent a déjà confessé cette faute, ou l'a oubliée, ou peut licitement s'abstenir de la déclarer, si la connaissance qu'il en a par la confession du complice pouvait demeurer moralement certaine en présence de la négation expresse du pénitent, celui-ci évidemment ne pourrait être absous, car il serait certainement indisposé. Mais là est la question.

Voici ce qu'enseigne le Cardinal de Lugo sur ce point. « Petes, *dit-il*[1], quid si confessarius ex aliorum confessione evidenter sciat Petrum commisisse tale peccatum, quod ipse postea in confessione negat? Respondetur, repugnare quod ex aliorum confessione id evidenter sciat, cum tota illa notitia resolvatur in testimonium alterius pœnitentis: quare magis debet credere ipsi Petro in sua causa, quam aliis. » Billuart[2] et beaucoup d'autres auteurs sont du même avis et affirment que le confesseur non-seulement peut, mais doit donner l'absolution. Elbel[3] dit qu'il doit la donner sous condition.

Saint Alphonse, adoptant l'opinion de Lacroix, pense tout autrement; persuadé que la connaissance, que le confesseur a acquise par la déclaration du complice, ne perd pas sa certitude morale par la négation du pénitent, il dit[4]: « Sed melius meo judicio sentit Croix, num. 1969, citans Suar. Dic..., quod eo casu nullo modo absolvat, sed tantum aliquid oret ad occultandam negationen absolutionis. » Et Scavini[5], qui embrasse le même sentiment, l'explique ainsi: « Sic nec revelatur peccatum alterius, nec pœnitenti injuria fit, nec sacramentum temere usurpatur; sed justa de causa ejus administratio legitime tegitur. » On pourrait ajouter, le pénitent est bien ou mal disposé; dans la première supposition,

(1) *De sacramento pœnitentiæ*, disput. XXII, n. 22.
(2) *De sacramento pœnitentiæ*, compend. dissert. V, § 2, in fine.
(3) *De sacramento pœnitentiæ*, punct. 14, n. 44. (4) *Loc. cit.*, n. 631.
(5) *De sacramento pœnitentiæ*, n. 136.

qui n'est pas probable, il recevra le pardon de ses péchés avec la grâce dans la communion ou le mariage ; dans la seconde on empêche la profanation d'un sacrement.

Evidemment ces deux opinions, défendues l'une et l'autre par de si savants théologiens, sont vraiment probables et peuvent être suivies en pratique. Peut-être sont-elles toutes deux vraies suivant les circonstances ; qu'on nous permette d'essayer cet avis timide. Il peut se faire en effet, puisqu'il s'agit d'apprécier la force probante de deux témoignages opposés, que le confesseur doive ajouter foi à l'assertion du pénitent plutôt qu'à celle du complice, parce que celui-là l'emporte de beaucoup sur celui-ci en probité, en sincérité, en vertu, et par conséquent en véracité ; dans ce cas, la doctrine du cardinal de Lugo, pensons-nous, devrait prévaloir et le confesseur ferait bien de donner l'absolution. Il en serait encore de même dans le cas où la véracité de l'un et de l'autre s'équilibrerait moralement, car alors le confesseur ne serait pas suffisamment certain de la culpabilité du pénitent pour lui refuser l'absolution. Si au contraire la véracité du complice l'emporte notablement sur celle du pénitent, dans ce cas le sentiment de saint Aphonse nous paraît indubitable, et la méthode qu'il préconise, pour cacher le refus d'absolution, devrait être mise en pratique ; parce que le confesseur, d'un côté, serait moralement certain de l'indisposition de son pénitent, et d'un autre côté, il serait obligé, pour ne pas porter atteinte au sceau sacramentel, de dissimuler le refus d'absolution. Cependant il devrait prendre garde de simuler l'absolution. Car toute simulation, même matérielle, de l'administration d'un sacrement, d'après la doctrine commune, est défendue, comme le prouve la condamnation faite par Innocent XI de cette proposition 29 : « Urgens metus gravis est causa justa sacramentorum administrationem simulandi. » Ainsi il ne pourrait pas prononcer la formule de l'absolution, soit sans

intention d'absoudre, soit en y ajoutant ou en en retranchant un mot qui en change le sens ; il ne pourrait pas non plus dire au pénitent : je vais vous donner l'absolution. En effet, il y aurait alors une véritable simulation. Il en serait autrement, s'il se bornait à dire une prière et à faire le signe de la croix sur le pénitent, quand bien même celui-ci en conclurait qu'il a été absous. On peut consulter sur ce point difficile saint Alphonse[1], Gury[2] et Dens[3]. En dehors de ce dernier cas, le confesseur pourrait toujours et souvent devrait donner l'absolution.

Nous avons envisagé jusqu'ici l'hypothèse d'un péché formel. Mais

2° Lorsque le péché est purement *matériel*, parce qu'il a été commis par ignorance invincible et dans la bonne foi, quelle doit être l'attitude du confesseur? Nous le dirons en deux mots, pour ne pas nous répéter.

a) Lorsque le confesseur doit laisser le pénitent dans sa bonne foi, il est obligé de l'absoudre sans l'interroger, au moins d'une manière spéciale, touchant le péché non déclaré. Qu'il ne puisse l'interroger spécialement, nous l'avons prouvé en traitant la première question ; qu'il doive l'absoudre, c'est parce qu'un péché purement matériel, comme celui que nous lui supposons, n'est pas un obstacle à la grâce, ni par conséquent à l'absolution.

b) Lorsque le confesseur doit avertir le pénitent pour le faire sortir de sa bonne foi, il est évidemment obligé de l'interroger et de l'instruire en lui montrant la malice du péché non déclaré. Devra-t-il l'absoudre, s'il nie l'avoir commis? Cela dépendra des circonstances. Le confesseur prendra vis à vis de lui la même attitude, que nous venons

(1) *Theologia moralis*, lib. VI, n. 59.
(2) *Compendium theologiæ moralis*, tom. II, n. 222.
(3) *De sacramentis in genere*, n. 43.

d'indiquer, en parlant du pénitent coupable de péché formel. En effet, il est désormais instruit de sa faute, il sait qu'il doit la déclarer ; s'il n'a pas formellement offensé Dieu en la commettant, en refusant de l'accuser en confession, du moment qu'il n'a pas de raison qui l'excuse, il se rend coupable d'un mensonge grave et d'un péché formel.

Telle est la conduite que doit tenir le confesseur par rapport au sacrement de pénitence. Considérons-le maintenant comme curé et déterminons brièvement ce qu'il doit faire, à l'égard du même pénitent

B. *Par rapport au sacrement de mariage.*

1° Si le curé ne connaît, que par *la confession* du pénitent, qu'il est indigne de recevoir le sacrement de mariage, il peut et même doit l'avertir en confession, qu'il commettra un sacrilége, s'il ose le recevoir dans cet état ; il devrait, au contraire, s'abstenir de toute observation semblable, s'il connaît l'indignité de son pénitent uniquement par la confession de son complice. Cependant dans l'un et l'autre cas, s'il se présente pour le mariage, le curé ne pourra lui refuser son ministère. Pourquoi? Parce que, d'après la doctrine aujourd'hui communément reçue et que saint Alphonse[1] appelle « *vera et tenenda* , » le confesseur, même sous prétexte d'autres raisons, ne peut, à cause d'un péché occulte déclaré en confession et non absous, refuser un sacrement, alors même qu'il ne serait que secrètement demandé. C'est qu'en effet le refus de conférer un sacrement ou d'assister au mariage, il y a plus, toute remarque à cet égard faite en dehors du confessionnal, porterait atteinte au sceau sacramentel, rendrait la confession odieuse et éloignerait les fidèles du Sacrement de pénitence. Aussi le pape Innocent XI, par un décret du 18 novembre 1682, cité par saint Alphonse[2], a-t-il défendu tout usage de la connaissance

(1) *Loc. cit.*, n. 51 et n. 658. (2) *Ibid.*, n. 657.

puisée en confession, duquel pourrait résulter *qualecumque pœnitentis gravamen*. Cette raison est péremptoire.

2° Que doit faire le curé lorsqu'il connaît, par une source *étrangère à la confession*, l'indignité dont il s'agit? Distinguons.

a) Si cette indignité provient soit de l'ignorance touchant les premiers éléments de la foi, soit de l'existence d'un empêchement, même occulte, les auteurs conviennent, avec Benoît XIV[1] et le cardinal de Lugo[2], que le curé ne peut assister au mariage.

b) En dehors de ces deux cas, lorsque l'indignité n'est *pas publique*, parce que le péché et la censure, qui la causent, sont occultes, le curé doit avertir les futurs époux en particulier, et faire tous ses efforts pour qu'ils ne reçoivent pas indignement le sacrement de mariage, en les engageant à se faire dûment absoudre et du péché et de la censure; si néanmoins ils se présentent publiquement, il doit assister au mariage. Cette doctrine, qui est généralement enseignée, résulte de cette disposition du Rituel Romain[3] relative à la communion : « Occultos peccatores, si occulte petant, et non eos emendatos agnoverit, repellat : non autem si publice petant et sine scandalo ipsos præterire nequeat. » En refusant d'assister au mariage dans ces circonstances, le curé le plus souvent diffamerait les fiancés, et s'exposerait à de graves inconvénients. En effet, d'un côté, il ne pourrait expliquer son refus, sans divulguer les causes de leur indignité, et d'un autre, comme cette indignité est occulte, il lui serait très-difficile de l'établir par des preuves certaines. Il ouvrirait ainsi la voie aux scandales, aux querelles et aux procès; il rendrait odieux et intolérable à tous le ministère ecclésiastique. C'est ainsi que raisonne Billuart[4].

(1) *De synodo diœcesana*, lib. 7, c. 29.

(2) *De sacramentis in genere*, Disp. VIII, n. 205.

(3) Tit. XXIII, § IX.

(4) *Ibid.*, Dissert. V, art. 11, dico 2°.

c) Lorsque l'indignité est *publique*, parce que le crime et la censure, qui la causent, ont acquis une publicité, ou de fait, ou de droit, ou de renommée, que doit faire le curé? D'abord si, comme c'est son devoir, il s'informe de la situation des futurs époux avant de publier leurs bans, il lui sera facile de connaître leur indignité assez tôt, pour n'être pas surpris : il s'abstiendra alors de faire les proclamations, jusqu'à ce qu'ils aient été dûment absous de la censure, et qu'ils aient pleinement satisfait aux prescriptions du Rituel Romain, relativement à la réparation du scandale[1] et aux conditions de la levée de la censure[2]. Mais enfin si tous ses efforts, pour les amener à récipiscence et se rendre dignes de recevoir le sacrement, étaient stériles, pourrait-il assister à leur mariage? C'est controversé. Le cardinal De Lugo[3], que suivent Lacroix[4] et plusieurs autres, traite au long la question et soutient que le curé le peut, pourvu qu'il ait auparavant fait des efforts pour bien disposer les futurs époux, et qu'il ne s'agisse pas d'excommuniés nommément dénoncés, mais tolérés. Son raisonnement peut se résumer ainsi : le curé n'est pas ministre du mariage, il n'en est que le témoin autorisé ; donc, d'un côté, comme il remplit un ministère public, il ne peut refuser son assistance, sinon quand il rencontre un empêchement au contrat matrimonial, et d'un autre côté, comme sa coopération n'est que matérielle, il peut licitement assister, parce qu'il ne pourrait le refuser sans inconvénient.

Saint Alphonse n'admet pas cette doctrine de Lugo. « Minime acquiescimus, *dit-il*[5], primæ sententiæ, et dicimus parochum non teneri, nec posse assistere tali matrimonio. » Il s'appuie sur l'autorité de Benoît XIV qui enseigne ce qui suit[6] :

(1) Tit. XXIII, § VIII. (2) Tit XX, § I, II, III.
(3) *De sacram. in genere*, disp. VIII, n. 206-219.
(4) *Theologia moralis*, lib. VI, p. 1, n. 146.
(5) *Ibid.*, n. 54. (6) *De synodo diœcesana*, lib. VII, cap. 29.

« Quamvis juxta communiorem magisque receptam sententiam, non sit (parochus) matrimonii minister, tamen in multis comparatur ministro, nec licite sua præsentia firmare potest contractum, quem scit a contrahentibus sacrilege iniri. » Il détruit ensuite le sentiment opposé et établit le sien de cette manière. Les futurs époux n'ont droit à l'assistance du curé que pour autant que celui-ci est tenu d'employer son ministère à leur bien spirituel. Or, dans le cas, l'assistance du curé ne contribuerait pas à leur bien, mais à leur ruine spirituelle. Donc les époux n'ont aucun droit et le curé n'est pas tenu d'assister à leur mariage ; et même il ne le peut, parce que sa charge lui commande d'empêcher, autant que possible, les péchés de ses ouailles. En outre, le curé, encore moins qu'un simple fidèle, ne peut coopérer au péché de ses paroissiens, et, bien qu'il ne s'agisse ici que d'une coopération matérielle, cette coopération n'est pas permise en thèse générale ; elle n'est excusée que lorsque des raisons graves la déterminent. « Parochus autem, *dit-il*, excusari potest ad vitandam mortem, vel alia graviora mala communitatis, vel ipsorum contrahentium, puta ne ipsi perseverent in peccato. »

Que faut-il penser de cette controverse? Malgré l'autorité dont jouissent le cardinal de Lugo et Lacroix, nous ne pensons pas que leur opinion ait une probabilité intrinsèque suffisante, pour être mise en pratique : et cela non seulement à cause des termes par lesquels saint Alphonse la réprouve, mais surtout à cause de la manière victorieuse dont il la réfute. Nous pensons donc que la doctrine de saint Alphonse doit être suivie et que le curé, pour pouvoir assister dans ces circonstances, doit avoir de très-graves raisons, comme celle que le saint Docteur énumère. Mais appartient-il au curé d'apprécier à lui seul la suffisance de ces raisons, ou doit-il en remettre le jugement à la prudence de ses supérieurs ecclésiastiques? Saint Alphonse ne dit rien à cet égard ; cependant comme l'admission à un sacrement d'un

excommunié, même toléré, est une cause qui ressortit au for extérieur, le curé est obligé de la déférer au tribunal de son évêque : ainsi l'a décidé la S. Pénitencerie, le 10 décembre 1860[1].

d) Lorsqu'*un seul* des futurs époux est indigne parce qu'il est pécheur public ou excommunié toléré, le curé n'aura pas besoin de raisons tout-à-fait aussi graves, pour pouvoir assister au mariage, et cela en faveur de la partie qui se présente dignement. La raison sur laquelle nous fondons cette conclusion, c'est que saint Alphonse[2] permet à la partie innocente même de contracter mariage avec la partie indigne et par conséquent de lui conférer comme ministre le sacrement, si elle ne pouvait sans grave inconvénient s'abstenir du mariage : « Si alter sponsus, *dit-il*, sine gravi incommodo non possit a matrimonio recedere. » A plus forte raison le curé, qui n'est que témoin, pourra, lorsque le même motif existera, prêter son ministère en assistant simplement au mariage.

Enfin *e*) si l'un ou l'autre des époux, ou tous les deux sont

(1) « 18. Quomodo, *demandait-on*, se gerere debeant parochi in celebratione matrimoniorum illorum qui notorie in ecclesiasticas censuras inciderint ? — R. Curandum pro viribus, ut ecclesiasticis censuris innodati debito modo cum Ecclesia reconcilientur : at si reconciliari recusent, et, nisi matrimonium celebretur, gravia inde damna imminere videantur, parochus Ordinarium consulat, qui, habita rerum et circumstantiarum ratione, omnibusque perpensis, quæ a probatis auctoribus, et præsertim a S. Alphonso (Lib. vi, Tract. i, cap. 2, n. 54) traduntur, ea declaret, quæ magis expedire in Domino judicaverit, exclusa tamen semper missæ celebratione. » *Acta ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur, etc.*, tom. i, pag. 563. Le 28 juin 1865, le saint Office rendit une décision conforme, quant au mariage de ceux qui sont affiliés aux associations condamnées par les Souverains Pontifes. En voici les termes : « Quoad matrimonia, in quibus una contrahentium pars clandestinis aggregationibus per Pontificias Constitutiones damnatis adhæret, dummodo absit scandalum, Ordinarius, habita circumstantiarum ratione pro casibus particularibus, ea decernat quæ magis expedire judicaverit. » Le curé ne peut donc rien faire de sa propre autorité, il doit en référer à l'Evêque.

(2) *Loc. cit.*, n. 55.

des excommuniés *nommément désignés et à éviter*, le curé ne peut à plus forte raison, sans de très-graves motifs, assister au mariage. Cela est évident. En effet, en le faisant, non-seulement il coopère au péché d'autrui, ce que la charité défend, mais encore il communique *in divinis* avec de pareils excommuniés, ce qui est sévèrement prohibé par l'Eglise. Il commet un péché grave et même encourt, à cause de ce commerce coupable, l'excommunication mineure, et, dans certains cas, l'excommunication majeure. Cette conclusion résulte de la doctrine commune, exposée avec précision par Scavini[1], par laquelle il est défendu de conférer un sacrement à un excommunié nommément dénoncé.

En effet si, par rapport au mariage, le curé n'est pas ministre, mais seulement témoin du sacrement ; il ne laisse pas de communiquer avec les époux *in divinis*, puisque sa présence est nécessaire pour autoriser et pour valider leur mariage. Il ne peut donc pas plus que s'il était ministre du sacrement, assister à une union de ce genre, et sa présence ne peut être excusée que par des motifs graves et urgents, dont l'appréciation doit être dévolue, autant que possible, aux supérieurs ecclésiastiques.

Dans cette question, comme dans la précédente, nous avons recherché et établi les principes qui doivent nous guider dans la solution du cas que nous traitons. Il nous reste à en faire l'application aux faits, pour les juger et arriver ainsi à la conclusion.

V. Troisième question : *Quid dicendum de singulis in casu?*

Arrivons donc aux faits, et à la lumière des principes que nous avons posés, examinons et apprécions la conduite du curé dont il est question dans le cas :

A Par rapport au sacrement de *pénitence*.

(1) *De censuris*, n. 94 et 95.

1° Pour ce qui regarde le *pénitent*, après une interrogation et une instance générale, il l'a absous. Nous citons. « Perbelle interrogat, utrum aliquid unquam contra Ecclesiam ejusque legitimum regimen molitus sit. Nihil : ille respondet. Instat parochus, cum hæc certo sciat, eumque simul omni industria et caritate hortatur, ne simulet, neque ob malum conceptum metum sacrilegium admittat. At ille nihil præter enarrata manifestandum habere constantius asserit. Parochus dubius hæret, sed tandem ei sacramentalem absolutionem impertitur. » A-t-il rempli son devoir? Voyons.

D'abord il nous semble qu'il a supposé son pénitent dans la bonne foi. Or, la bonne foi peut-elle être admise dans des péchés du genre de ceux qu'il a commis? Qu'a-t-il fait en effet? Nous citons encore : « Quum parochus noscat illum prædia Ecclesiæ a monasteriis erepta ab hasta emisse, illumque suis oculis viderit sacras supellectiles ab ecclesia auferre, cæterisque manum admovere quæ a scelestissimis quibusque fieri solebant. » Pouvait-il ignorer d'une manière invincible et non coupable qu'il était défendu d'acheter des biens ecclésiastiques, ravis aux monastères par un gouvernement révolutionnaire? Il serait difficile de le supposer et nous ne le pensons pas. Il était sans doute imbu des doctrines subversives, répandues et mises en vogue, en Italie particulièrement, par une presse antichrétienne, touchant le pouvoir de l'Etat sur les biens ecclésiastiques ; il s'imaginait peut-être qu'il lui était permis de mettre en pratique à son profit personnel la loi sacrilége et spoliatrice qui ordonnait la vente des biens des monastères. Mais c'était là de sa part une erreur coupable. Il ne pouvait ignorer, ce que tout le monde savait en Italie, que le Pape, que les Evêques, que les curés avaient à plusieurs reprises et hautement protesté contre cette violation des droits de l'Eglise, en revendiquant pour elle la propriété légitime de ses biens injustement incamérés et vendus ; il devait savoir également que les accapareurs, les acheteurs et

les détenteurs des biens ecclésiastiques sont frappés d'excommunication, tant avait été grand le retentissement qu'ont eu les lettres apostoliques de Pie IX[1], dans lesquelles il rappelait et renouvelait les censures portées par le Concile de Trente! Son erreur ne pouvait donc être excusée, si toutefois elle existait. Quant à l'enlèvement des objets sacrés appartenant à l'église et autres hauts faits de ce genre commis de concert avec les hommes perdus de la révolution, rien, pas même un faux titre de vente, ne pouvait en pallier l'injustice ; c'était tout simplement du vol et de la rapine, des actes de brigandage, si chers et si familiers à une certaine classe d'Italiens. Or dans ces matières, qui heurtent de si près les premiers principes de la morale, on n'admet pas d'ignorance invincible. Le curé a donc eu tort de supposer son pénitent dans la bonne foi. Et quand bien même il aurait pu raisonnablement le conjecturer, lui était-il permis d'agir à son égard comme il l'a fait? Non ; chercher à le déterminer à avouer ses désordres pour les corriger, était son devoir ; car il se trouvait en présence de péchés d'une excessive gravité, d'une influence scandaleuse et portant préjudice à la Religion et à la société.

Que devait-il donc faire? D'abord l'interroger d'une manière pratique. La question qu'il lui a posée était trop vague et trop générale, pour l'amener à reconnaître sa culpabilité ; il y eût peut-être abouti, en le serrant de plus près, en entrant dans quelques détails, en louvoyant pour arriver au fait, en lui disant par exemple : vous êtes partisan du gouvernement italien, vous avez sans doute adopté ses principes ; vous le savez, il a ordonné la vente des biens des monastères ; pardonnez-moi de vous faire cette question, on dit que vous en avez acheté, dites-le-moi, cela est-il vrai? Vous savez aussi que l'on a enlevé les meubles et les ornements de l'église,

(1) Cum catholica du 26 mars 1860. V. le passage de ces lettres ci-dessus, page 435, note 1.

êtes-vous demeuré étranger à ce fait? S'il l'avait pressé par des questions circonstanciées de ce genre, en s'efforçant, autant que possible, d'en adoucir la forme pour ne pas le froisser, il aurait évidemment fini par obtenir un oui ou un non significatif. Reconnaissait-il ses fautes? Son devoir était clairement tracé, il devait l'avertir et tenter de l'amender. Persistait-il à les nier? Il devait rechercher s'il ne pouvait légitimement refuser de les déclarer. Mais non, il s'agissait de faits que le pénitent ne pouvait avoir oubliés, tant ils étaient graves et marquants; qu'il pouvait de plus accuser sans dévoiler ses complices. Mais ne pouvait-il pas supposer qu'il les avait antérieurement déclarés en confession? Non encore; les faits n'étaient sans doute pas bien vieux, et le pénitent avouait *se per plures annos a confessione abstinuisse*. Après avoir ainsi constaté qu'il était en flagrant délit de mensonge, que devait faire le curé? Lui notifier qu'il connaissait ses fautes de science certaine, attendu qu'il l'avait vu de ses propres yeux, lui en faire comprendre l'énormité et l'obliger à les réparer. En outre dans l'un et l'autre cas il ne pouvait l'absoudre, parce que l'excommunication, qu'il avait encourue, était une de celles dont l'absolution est réservée au Souverain Pontife. Enfin après lui avoir rappelé la censure dont il était frappé, pour lui expliquer son refus d'absolution; il lui restait à l'avertir qu'il ne pouvait, sans sacrilége, se présenter au mariage, avant d'avoir été dûment absous de l'excommunication par les supérieurs ecclésiastiques.

2° Relativement à la *pénitente*, la conduite du curé est-elle plus conforme aux principes? Est-elle légitime?

Voyons l'attitude qu'il a prise à son égard. « Post hæc excipiens mulieris confessionem, eam se celare peccata cum sponso patrata, ex circumstantiis quas ipsa enarrat, recto instituto calculo, sibi suadet. Quantum fieri potest illam hortatur ut sincere confessionem peragat, sed frustra. Hinc super eam, potius quam absolutionis verba, aliam orationem

recitat. » Après avoir entendu sa confession, il s'était justement persuadé, d'après les circonstances qu'elle avait exposées, qu'elle taisait et cachait les péchés commis par elle avec son futur époux. Dans cette persuasion, que devait-il faire?

Son premier devoir était de l'interroger. La prudence, il est vrai, lui commandait une grande réserve, pour ne pas porter atteinte au sceau sacramentel ; mais l'utilité spirituelle de sa pénitente, comme l'honneur du sacrement, lui dictait assez qu'il ne devait pas se contenter de quelques questions vagues, mais entrer dans les détails, que, d'après Saint Alphonse, le confesseur a coutume de demander aux personnes qui se disposent au mariage. Ces interrogations prudemment circonstanciées, que tout curé doit connaître et que nous nous dispenserons d'indiquer ici, auraient peut-être décidé la pénitente à faire l'aveu des fautes qu'elle taisait, ou tout au moins à expliquer son silence actuel. Or qu'a fait le curé? Il s'est contenté de l'exhorter d'une manière générale à être sincère dans sa confession, il ne l'a donc pas suffisamment interrogée : aussi n'a-t-il rien obtenu et s'est-il sans doute confirmé dans sa persuasion.

Après l'avoir interrogée sans résultat, il avait un autre devoir à remplir envers elle : c'était de rechercher si son silence était réellement coupable. D'abord le curé était-il certain qu'elle avait péché avec son futur époux? Comment le savait-il? Ce n'était pas par une connaissance personnelle, mais uniquement par le rapport du pénitent. Or, en présence du silence et de la négation de la pénitente, dont la probité et la piété n'étaient pas suspectées, pouvait-il ajouter une foi entière au témoignage d'un homme, dont l'irréligion et l'improbité étaient notoires, et qu'il venait de surprendre en flagrant délit de mensonge? Nous dirons non, en suivant la doctrine du cardinal de Lugo. Mais mettons, ce que nous n'accordons nullement, qu'il conservait une certitude morale

de la culpabilité de sa pénitente; était-il bien sûr qu'elle n'avait pas auparavant confessé les péchés dont il s'agit? Evidemment il ne pouvait l'être ; car, d'un côté, ces péchés étaient peut-être bien anciens, puisque le pénitent qui les fait connaître ne s'était pas confessé depuis plusieurs années, et de l'autre la pénitente, qui les taisait, s'était sans doute approchée du tribunal de la pénitence plusieurs fois, depuis qu'ils avaient été commis. Le curé n'avait donc aucune certitude de la culpabilité du silence de celle-ci. Dans ce cas, il devait simplement l'absoudre, et il n'avait aucune raison d'appliquer le système, recommandé par Saint Alphonse, pour cacher un refus d'absolution.

Arrivons enfin à la conduite qu'il a tenue

B. Par rapport au sacrement de *mariage.*

Peu après la confession, le curé a admis les époux au mariage : *et paulo post eos matrimonio conjungit.* Pouvait-il le faire?

Nous dirons d'abord, qu'en assistant au mariage, le curé était conséquent avec lui-même. Il avait absous le pénitent, il l'avait donc jugé digne de recevoir le mariage, et quand bien même il eût après reconnu son erreur, il lui était bien difficile de la corriger en dehors du confessionnal. Pour la pénitente, il ne l'avait pas absoute à la vérité, mais il avait soigneusement dissimulé le refus d'absolution ; et du reste il lui était défendu d'user de la connaissance de l'indignité qu'il lui supposait, attendu qu'elle venait uniquement de la confession. Pour être d'accord avec lui-même, il devait donc les admettre. Sa manière d'agir a-t-elle été légitime? C'est autre chose, et c'est ce qu'il nous faut examiner.

Il va sans dire que rien ne s'opposait à l'admission de l'épouse, d'autant plus, comme nous l'avons établi, qu'elle devait être absoute; mais celle de l'époux rencontrait de graves obstacles. Son indignité était notoire : il avait publiquement acheté des biens appartenant au monastère de la

localité, il avait, sous les yeux du curé, volé les meubles de l'église, il s'était rendu coupable d'autres méfaits encore; il n'avait aucunement réparé ni ses scandales, ni ses injustices sacriléges; il était enfin sous le poids d'une excommunication dont l'absolution était réservée au Souverain Pontife. Et un pareil homme se présentait publiquement pour recevoir le sacrement de mariage! Le curé pouvait-il prêter son ministère sacré à une si coupable et si scandaleuse profanation?

Nous l'avouons, il était dans une position délicate, perplexe, et presqu'inextricable de difficultés. Si, d'un côté, la charité, la justice et la Religion lui défendaient de donner la main à la perpétration d'un sacrilége, d'un autre, il s'attendait à ce que la rupture ou même l'ajournement du mariage lui susciterait de nombreux embarras et aurait des suites bien regrettables. Mais pourquoi se laisser engager dans une pareille situation? Il connaissait le futur époux avant le mariage, il savait qu'il n'était pas réconcilié avec l'Eglise: non-seulement il ne devait pas remettre sa confession au moment même du mariage, mais pas même publier ses bans, avant la levée de la censure qu'il avait encourue. Il aurait par là écarté bien des difficultés, et peut-être éloigné les époux du mariage civil; il aurait, en outre, eu le temps de consulter ses supérieurs, pour connaître la ligne de conduite qu'il avait à suivre. Mais non; par son imprudence il s'était engagé dans une impasse, où il ne pouvait plus ni reculer ni avancer; il se trouvait, pour ainsi dire, en présence d'un homme manifestement indigne qui lui demandait la bénédiction nuptiale! Comment sortir de là, la conscience sauve?

Pouvait-il enfin assister au mariage? Oui, d'après la doctrine de Lugo; non, nous l'avons vu, d'après celle beaucoup plus probable de saint Alphonse; à moins d'une raison grave et urgente, par exemple, « ad evitandam mortem, vel alia graviora mala communitatis vel ipsorum contrahentium,

puta ne ipsi perseverent in peccato; » ou bien encore à moins que la partie innocente « sine gravi incommodo non possit a matrimonio recedere. » Et même ces maux devaient être assez grands pour l'emporter sur ceux qui résulteraient de la profanation du sacrement. Or, dans le cas qui nous occupe, ces causes existaient-elles? Ces maux étaient-ils à craindre? Oui, au moins relativement à l'épouse innocente, au sort de laquelle le curé devait particulièrement s'intéresser. En effet, avant de se présenter pour recevoir le sacrement de mariage, les époux, conformément à la loi en vigueur dans le royaume italien, avaient dû contracter le mariage civil. Or, une fois le mariage civil contracté, l'épouse n'était plus libre, elle devait suivre son mari et cohabiter avec lui; elle était en danger permanent de concubinage; elle ne pouvait plus sans de graves inconvénients renoncer au mariage religieux, si elle voulait légitimer sa position devant sa conscience et devant l'Eglise. Nous pensons donc que le curé, en considération de la situation extrêmement pénible, où se trouvait l'épouse innocente, pouvait assister au mariage.

Cependant, comme en assistant au mariage, il coopérait à un sacrilége, il ne pouvait se résoudre à le faire, qu'après avoir épuisé inutilement tous les moyens dilatoires et à l'extrémité. Il devait donc demander du temps et l'ajournement du mariage, et pour obtenir la réconciliation de l'époux avec l'Eglise ainsi que l'absolution de la censure, et, en cas de refus de la part de celui-ci de se prêter à une telle démarche, pour exposer l'affaire aux supérieurs ecclésiastiques. C'était seulement après avoir constaté la stérilité de ses efforts et obtenu l'autorisation de ses supérieurs, qu'il devait, tout en protestant contre la violation faite aux saints canons et contre la profanation du Sacrement, assister au mariage : entre deux maux, il choisissait le moindre.

VI. *Conclusion :* Attendu les principes que nous avons posés, et l'application légitime que nous en avons faite au cas que nous venons d'étudier, nous concluons :

1° Par rapport au sacrement de pénitence, le curé n'a pas agi régulièrement; parce que, d'un côté, il a absous le pénitent quand il ne le pouvait pas, et, de l'autre, il n'a pas absous la pénitente quand il le devait.

2° Par rapport au Sacrement de mariage, sa conduite n'est pas non plus irrépréhensible; car, bien qu'il pût assister au mariage en considération de la triste situation qui était faite, par la loi civile, à la partie innocente, cependant il a manqué à son devoir en s'engageant témérairement dans cette extrémité et en prêtant son concours avec trop de facilité, sans protester, sans tenter de différer le mariage, et sans avoir recouru à ses supérieurs. L'anxiété qu'il éprouva à la suite de ces actes n'était que trop légitime.

SUR QUELQUES DÉCRETS RÉCENTS DE LA SAINTE CONGRÉGATION DES RITES. (SUITE).

SOMMAIRE. I. 1. Ayant un office double, peut-on dire la messe des morts dans une autre église où l'office est semi-double? — 2-4. Divers décrets et quatre opinions. — 5. Doctrine de Tetamo et Pavone. — 6. Nouveau décret. — 7. Que signifie le terme *imo?* — II. 8. Comment se fait l'aspersion du peuple? — A la balustrade. — 9. Ou dans la nef. Le dernier mode est autorisé. — III. 10. L'étole doit-elle être portée en confessant, ou en prêchant? Nouveaux décrets. — 11-12. Trois opinions sur l'étole en confessant. — 13. Toutes pourtant exigeaient le surplis. — 14. Obligation imposée presque partout. — 15. Le surplis est l'habit ecclésiastique; l'étole le vêtement sacerdotal. Prestige à garder. — 16. Conclusion. — 17. Que peut la coutume sur ce point? — 18. Singularité de la demande. Décret antérieur sur la prédication. — 19. L'étole habit du prédicateur. — 20. *Quid* en présence de l'Evêque?

I. 1. Est-il permis au prêtre, qui récite un office double, de célébrer la messe en noir, dans une église dont l'office est seulement du rite semi-double?

Telle est la difficulté que la S. Congrégation des Rites vient de résoudre et que nous allons examiner.

Grâce à la presque impossibilité de concilier entre eux les divers décrets portés antérieurement par la S. Congrégation des Rites, quatre opinions divisaient les auteurs sur ce point.

2. Cavalieri, s'appuyant sur le décret de l'an 1746, que nous rapporterons tout à l'heure, défendait avec vigueur le sentiment négatif[1]. Il prétendait que ce décret avait corrigé les décisions antérieures, notamment celle de 1704. Mais

(1) *Opera liturgica*, tom III, ad cap. IX, *append.* decret. 1.

comment n'a-t-il pas vu que celle de 1752, portée plus tard, contenait une règle opposée à celle dont il se constituait le défenseur ? La S. Congrégation y revenait en effet aux principes de 1704. Voici ces deux décrets.

An eremitis sacerdotibus dictæ Congregationis Camaldulensis, occasione itineris, seu alia quacumque ex causa, licitum sit celebrare missam *de Requiem,* in aliena ecclesia, ubi non agitur officium duplex, imo fiunt exequiæ pro aliquo defuncto, præsente corpore, vel anniversaria, vel aliquod simile officium pro defunctis eo die, quo ipsi eremitæ recitaverunt officium alicujus sancti duplicis, non obstante decreto hujus S. Congregationis die 5 augusti 1662 edito prohibente missas defunctorum in festis duplicibus, et per consequens : an hoc decretum habeat locum tantum in ecclesia propria, vel etiam in aliena in casu proposito ?

Resp. Posse conformari cum ecclesia in qua celebrat. 23 aug. 1704. *Ord. Eremit. Camaldul.* ad 7 [1].

— Utrum etiam sacerdos sæcularis, vel regularis habens officium duplex, et quid si duplex primæ, vel secundæ classis, celebrans in aliena ecclesia ex obligatione in sepultura solemni alicujus cadaveris, vel exequiis solemnibus, debeat se conformare illi ecclesiæ celebrando missam *de Requiem?*

Resp. Serventur decreta alias edita in una tertii Ordinis S. Francisci 11 junii 1701, et sacerdotes tam regulares quam sæculares conformare se debent ritui ecclesiæ in qua celebrant. 29 januar. 1752, in *ord. Camelit.* ad 11 [2].

Cavalieri aurait pu objecter que la résolution donnée en dernier lieu ne devait s'appliquer qu'au prêtre qui remplace le curé ou le célébrant, et jouit conséquemment des droits de celui-ci. Mais il y a plusieurs réponses à donner à cette observation. D'abord la demande parle à la vérité d'un prêtre qui célèbre par obligation. Mais ne requiert on pas

(1) Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum,* n. 3703, vol. II, pag. 231, 3e edit. (2) *Ibid.,* n. 4223, pag. 433.

tous les jours des prêtres pour célébrer des messes basses pendant des funérailles solennelles? C'est bien plutôt à cette supposition qu'à celle de Cavalieri que la demande fait allusion. Ensuite la réponse a plus d'extension que la demande. Au lieu de répondre *affirmative*, bornant la solution au doute proposé, la S. Congrégation dit, d'une manière générale, que les prêtres doivent se conformer, ou, comme en 1704, peuvent se conformer au Rite de l'Eglise où ils célèbrent. N'est-il pas clair qu'on a voulu, par cette réponse propre, spéciale, sortir des termes de la demande, et donner une règle pour des cas qui n'y étaient pas compris?

3. Tout à l'opposé du sentiment de Cavalieri, venait celui de Hagerer. Cet auteur enseigne qu'il ne faut avoir aucun égard, dans la supposition, à l'office qu'on a récité, et qu'on a le droit d'agir de la même manière que si l'on appartenait au clergé de l'Eglise où l'on célèbre[1]. « Sacerdos ad alienam ecclesiam pro celebratione accedens ritui illius ecclesiæ se conformare debet, ac si esset de illius gremio, ut quotidiana praxis Romæ degentium ostendit. Nec ulla ratio haberi debet officii duplicis ab eodem recitati juxta ritum propriæ ecclesiæ : hoc enim est per accidens, et in ecclesia illa, ubi missam celebrat, se habere debet ac si de festo semiduplici officium recitasset. » Le grand argument de cet auteur est donc la pratique des églises de Rome. Toutefois il en tire également un des termes du décret général porté par Alexandre VII, le 5 août 1662. La défense concerne uniquement l'Eglise, dit-il, et non le célébrant, car on y lit : « Curentque ecclesiarum rectores... ut hujusmodi decretum inviolate servetur, et in sacristia affixum retineatur, ubi commode ab omnibus celebrare volentibus conspici ac legi possit[2]. » « Non dicitur, *ajoute-t-il*, ab iis qui *officium*

(1) *Ritus exactus etc.* Append. tit. 2, § 1, n. 10.

(2) V. ce décret dans Gardellini, *op. cit.*, n. 2178, vol. I, pag. 370.

duplex recitaverint, sed ab omnibus *celebrare volentibus.* » Il suffit de lire le décret en entier pour être convaincu que cet argument est plus spécieux que solide.

Au surplus l'opinion du P. Hagerer ne pouvait se concilier avec le décret suivant porté en 1746 par la S. Congrégation des Rites.

13. An Sacerdotes qui recitant officium de festo duplici, confluentes ad ecclesias sive regularium, sive aliorum, ubi dicitur officium de semiduplici, possint ibi dicere missas privatas defunctorum?

Resp. Ad 13. Negative. 7 Maii 1746 in *Varsavien*[1].

L'opinion de Hagerer paraît plaire à Merati, qui cependant ne l'adopte formellement que pour le cas où l'on est tenu de célébrer la messe à un autel privilégié. Il pense que si l'on ne célébrait pas la messe de *Requiem*, le privilége ne serait pas gagné[2].

4. Brassine, qui publia, en 1733, un traité spécial sur les messes votives et de *Requiem*, ne pouvait pas omettre la question que nous traitons. Il admet le sentiment d'Hagerer, sous une double restriction : d'abord, que le prêtre soit appelé dans une autre église, pour assister à des funérailles ou à un autre service solennel à l'intention d'un défunt. En second lieu que l'office ne soit pas de première ou de deuxième classe. Il invoque à l'appui de sa doctrine une décision de la Congrégation des Rites[3]. Toutefois le texte authentique de cette résolution prouve que la seconde restriction de notre auteur n'est pas fondée. Si la demande semble exclure les doubles de première ou deuxième classe, la réponse ne les

(1) *Ibid.*, n. 4181, vol. II. p. 418.

(2) Tom. I, part. I, titul. 5, n. 8. Cavalieri, in decr. 5, n. 4, dit la même chose, quoiqu'il ait enseigné le contraire précédemment, et que cela soit peu d'accord avec ses principes.

(3) *Elucidatio Dubiorum*, part II, cap. 3.

exclut certainement pas. Nous donnons ici ce décret qui confirme les autres cités (numéro 2).

1. An sacerdos regularis in cujus ecclesia ex concessione Apostolica fit officium duplex, sive de præcepto, sive non, possit universaliter celebrare missam votivam, vel *de Requiem* in aliena ecclesia, ubi fit officium semiduplex?

2. Quid faciendum sit in dicto casu, si in supradicta aliena ecclesia, ubi fit officium semiduplex, celebretur aliquod funerale?

S. R. C. Respondit : Sacerdotes regulares addictos, seu vocatos ad satisfaciendum oneribus alicujus ecclesiæ, posse celebrare missas de sancto, sive *de Requiem,* ad formam et ritum ejusdem ecclesiæ, juxta rubricas Missalis Romani. Die 10 dec. 1691, *in Neapolitana*[1].

5. Enfin la quatrième opinion, adoptée par l'ancien auteur classique de nos séminaires, Romsée[2], est vigoureusement défendue par Tetamo[3] et Pavone[4]. Selon ces liturgistes, la messe de *Requiem* ne peut être célébrée par un prêtre qui récite un office du Rite double, que lorsqu'il se fait dans l'autre église des funérailles solennelles ou d'autres offices équivalents pour un défunt. « Debent se conformare, *dit Tetamo*, siquidem sit solemnitas : secus autem, si non sit solemnitas.... Possunt et debent, posito quod exequiæ sint solemnes, ut jam vidimus ex decreto de anno 1752, quod processit de exequiis solemnibus. » Pavone partage entièrement ce sentiment[5]. Cette opinion semble très-probable, à

(1) Gardellini, *op. cit.*, n. 3259, vol. II, pag. 116.

(2) *Praxis celebrandi missam*, part. I, cap. 1, art. 13, n. 2.

(3) *Diarium liturg. theolog.* tom. I, cap. 2, n. 53 et *notanda in 2 nov.* num. 104.

(4) La *guida liturgica,* num. 219.

(5) Voici la doctrine de cet auteur : « Quelle messe doit dire le prêtre qui, ayant un office double, célèbre dans une église où l'office n'est que semi-double? 1° Il peut, mais ne doit pas nécessairement, dire la messe conforme à son office. 2° Il ne peut dire quelle messe votive il lui plaît, ainsi que cela est permis aux prêtres de l'église où il célèbre, parce que la faculté

n'examiner même que les décrets qu'elle concilie fort bien. Elle est cependant aussi très-fondée en raison. On a, en effet, un motif puissant d'accorder aux prêtres étrangers le privilége de célébrer en noir à un office solennel pour les défunts : celui d'éviter la bigarrure et la difformité. Ne serait-il pas singulier que, parmi les prêtres qui célèbrent des messes basses, les uns fussent revêtus d'ornements noirs, les autres d'ornements blancs ou rouges? Le peuple ne se rendrait pas compte de cette différence, et il l'attribuerait au caprice, à la vanité ou à l'ignorance. Il est donc très-convenable pour ne pas dire nécessaire, que, dans ces circonstances, tous les prêtres se servent de la même couleur pour célébrer.

6. De ces quatre opinions, quelle est celle que vient d'adopter la S. Congrégation des Rites?

Pour les opinions de Cavalieri et Brassine, il n'y a pas de doute : elles sont rejetées par la S. Congrégation. Quant aux deux autres, on peut les soutenir avec probabilité, après le nouveau décret qui est conçu comme suit.

III. An sacerdotibus qui recitaverunt officium alicujus sancti duplicis, licitum sit celebrare missam de requie in aliena ecclesia, ubi non dicitur officium duplex, imo fiunt exequiæ pro aliquo defuncto præsente corpore, vel anniversarium?

Resp. Affirmative. Die 4 Martii 1866, *in Dubiorum*[1].

qu'il a de se conformer au rite de cette église, est un privilége accordé par rapport à l'office qu'on y récite, et qu'il doit conséquemment être restreint à la messe seule qui est conforme à cet office, et ne s'étend pas aux messes votives. 3° Il ne peut donc non plus, pour la même raison, dire une messe de *requiem,* excepté un *seul cas* dans lequel il peut et doit la dire : savoir lorsqu'on y fait des obsèques avec une pompe extraordinaire, et un grand concours de peuple, d'où résulte une grande solennité. 4° Il peut célébrer la messe conforme à son propre office, quoique la couleur soit différente de celle que requiert l'office récité dans l'église. Excepté toutefois, comme il vient d'être dit, le cas de funérailles solennelles. »

(1) *Decreta authentica, etc.*, Appendix III, n. 5358, pag. 67.

7. Toute la difficulté roule sur la signification qu'on doit donner au mot *imo*. Est-ce seulement un exemple, un *verbi gratia?* Alors il faut embrasser le sentiment de Hagerer, et dire que les prêtres étrangers jouissent du même privilége que les prêtres attachés à l'église, et qu'il leur est permis de dire la messe qu'ils veulent. Doit-on, au contraire, donner à *imo* un sens limitatif, et le regarder comme restreignant la proposition générale à ce cas particulier d'enterrement ou d'anniversaire? Alors c'est le sentiment de Tetamo et Pavone qui prévaut, en lui ôtant toutefois ce qu'il a de trop exclusif. La solennité ne serait pas requise, il suffirait qu'il y eût funérailles ou anniversaire. Nous n'ignorons pas que la première interprétation est généralement reçue, et qu'elle est admise par des liturgistes distingués que nous avons fait consulter à Rome. Cependant nous préférons de beaucoup la seconde, et cela pour deux motifs.

1° Elle a le mérite de mettre d'accord tous les décrets sans exception portés sur la matière par la S. Congrégation des Rites et dont les principaux ont été rapportés ici. Or, à moins de preuve évidente, on ne doit jamais supposer que la S. Congrégation se déjuge et modifie toutes ses résolutions antérieures.

2° Le terme *imo*, selon les vocabulaires les plus estimés, signifie, *même, de plus*, ou *plutôt*. Il emporte donc un sens limitatif, restrictif. Barbosa interprète cette diction de trois manières : 1° *Correctire*, pour corriger ce qui a été dit précédemment, comme si l'on disait en français, *je me trompe, c'est*... 2° *Copulative et ampliative*, surtout quand elle est accompagnée de *et* ou *etiam*. Elle s'exprime alors en français par *bien plus* et *même*. 3° *Alternative*, quand il se trouve dans la phrase précédente une raison égale ou plus forte, et pourrait alors se traduire par *ou bien, ou même*[1]. Comme

(1) *Tractatus de dictionibus, etc., in utroque jure usufrequentioribus*, Dictio 151.

on le voit, ces trois significations ne diffèrent pas sensiblement, et quelle que ce soit celle qu'on applique au texte actuel, on y trouve cette nuance de restriction qui se rencontrait déjà dans les décisions antérieures, notamment dans celle du 23 août 1704.

Ajoutons encore une considération qui n'est pas sans valeur. La demande qui a amené la réponse de la S. Congrégation des Rites, n'a pas été rédigée par un cartabelliste ou un maître des cérémonies. Elle est le fait du Secrétaire même de la Congrégation. Du moins d'ordinaire, le texte des causes qui sont intitulées *dubiorum* est rédigé par le Secrétaire lui-même. Or, s'il en est ainsi, peut-on supposer qu'il ait mis sans dessein le terme *imo*, dont il appréciait certainement toute la valeur? Pourquoi parler d'obsèques et d'anniversaires, si cette circonstance est inopérante, si elle reste sans effet sur la solution à intervenir? Nous pensons, au contraire, que le Secrétaire a eu pour but, en sollicitant la solution du doute proposé par lui, de faire donner par la S. Congrégation, l'interprétation authentique et la confirmation des décrets antérieurs, qui ainsi s'harmonisent tous avec elle.

Nous concluons en disant que, sans rejeter l'interprétation directement opposée au décret du 7 mai 1746, nous lui préférons de beaucoup, celle qui ne voit dans la nouvelle décision que la résolution d'un cas particulier, résolution conforme à un grand nombre d'autres, et nullement contraire à la décision formelle du 7 mai 1746.

II. 8. Passons à un autre sujet, et voyons comment doit se faire l'aspersion du peuple avant la messe, le Dimanche. Doit-on suivre la même méthode que pour asperger les objets, c'est-à-dire, donner trois coups d'aspersoir, au milieu, à la droite et à la gauche de l'objet?

Si la chose est ainsi pratiquée, il est clair que le célébrant doit rester près la balustrade à l'entrée du sanctuaire. Disons tout de suite que ce mode d'aspersion est le plus en faveur auprès des liturgistes et en usage à Rome. « Regulariter asperguntur qui sunt prope cancellos altaris, » dit Bauldry [1]. « In aditu chori, *dit Merati* [2], si est ante altare, vel juxta cancellos presbyterii, aspergit illuc confluentes [3]; idque videtur convenientius, præsertim si celebrans sit in aliqua dignitate constitutus... Quando autem aspergit populum, hoc facit ter, seu triplici ictu, scilicet in medio, a dextris et a sinistris. » Cavalieri préfère aussi de beaucoup ce mode d'aspersion, et il le décrit en ces termes [4]. « Constitutus itaque ad presbyterii ingressum, unica inclinatione ante et post, salutabit populum et utroque latere, et ibi cum asperget ter ducens aspersorium, scilicet primo in medio, secundo versus sinistrum latus respectu sui quod est dextrum populi, seu latus epistolæ, in quo mares a fæminis divisi stare solebant; et denique tertio versus oppositum latus sive latus evangelii. Quod si in altari pateat sacramentum expositum, ne eidem terga vertat, se constituet aliquantulum ex evangelii latere, et ex hoc asperget ut supra populum. » Tetamo adopte l'avis de son auteur préféré [5]. Et la S. Congrégation des Rites l'avait sanctionné par sa décision du 27 septembre 1698, dans laquelle nous lisons [6] : « Populum a sacerdote ter, in medio, a dexteris et a sinistris aspergendum. »

(1) *Manuale sacr. Cœrem.* Part II, cap. 7, n. 7.

(2) *In Gavantum*, tom. I, part. 4, tit, 19, n. 14.

(3) *Illuc confluentes*. Il est donc nécessaire que le peuple se porte auprès de la balustrade pour recevoir l'eau bénite. N'est-ce pas là une occasion de désordre et d'irrévérence dans le lieu saint?

(4) *Comment.* tom. IV, cap. 23, decret. 3, n. 9.

(5) *Diarium liturg. theol.*, tom. I, pag. 224.

(6) *In Leodien.* ap. Gardellini, *op. cit.*, n. 3344, ad 4. (n 3493, vol. II, pag. 173, 3e edit.).

9. La plupart des auteurs cependant ne s'opposaient pas à ce que le célébrant pût parcourir la nef de l'église, aspergeant les fidèles, d'abord du côté de l'Epître, ensuite du côté de l'Evangile. Pavone semble même préférer ce mode[1], qui est également adopté par plusieurs cérémoniaux d'ordres religieux[2]. Voici comment il est décrit par le Rituel des PP. Capucins de la province de Liége[3].

» Le prêtre et l'acolyte sortent du balustre par la porte du côté de l'épître, et le prêtre asperge d'un bout de l'église jusqu'à l'autre tous ceux qui sont de ce côté. Etant arrivé vers le bout de l'église et passant par le milieu vers l'autre côté, il fait une profonde inclination vers l'autel, et asperge ceux qui sont du côté de l'évangile, d'un bout jusqu'à l'autre; l'acolyte le suivant toujours derrière avec l'eau bénite, qu'il lui présente toutes les fois qu'il en a besoin, élevant un peu le seau à deux mains. »

Ce mode d'aspersion a été soumis au jugement de la S. Congrégation des Rites, qui l'a approuvé par le décret suivant.

Sancti Pauli de Minesota. II. An tolerari possit mos in multis ecclesiis existens, quo sacerdos ante missam conventualem graditur per ecclesiam, incipiens a parte epistolæ et rediens per partem evangelii, interim aspergens populum cum aqua benedicta? An potius aspersio aquæ benedictæ facienda omnino sit per sacerdotem stantem in aditu sanctuarii, et inde ter populum in medio a dextris et a sinistris aspergentem?

Resp. Ad II. *In casu servandam consuetudinem.* Die 22 Martii, 1862[4].

III. 10. Nous ne pouvons omettre, parmi les nouveaux

(1) La *guida liturgica*, n. 565.

(2) *Cœrem.* Carmelit. discalc. Romæ, 1675, pag. 111. — Capucc. Flandr. 1759, pag. 41. (3) Liége, 1708, pag. 73.

(4) *Decreta authentica, etc.*, Appendix III, n. 5322, pag. 54.

décrets, ceux qui sont relatifs à l'usage de l'étole dans les fonctions sacrées. Il y en a deux. L'un concerne l'administration du sacrement de Pénitence ; l'autre regarde la prédication de la parole de Dieu. Quant au premier point, la S. Congrégation déclare qu'il est au moins convenable de se servir d'étole quand on confesse dans l'église. Pour le second, elle décide qu'il y a obligation de porter l'étole et de la prendre de la couleur du jour. Voici ces deux décisions que nous commenterons tout à l'heure.

AMBIANEN. III. Utrum consuetudo ministrandi sacramentum Pœnitentiæ absque stola, etiam in ecclesia et sede confessionali, servari possit ; cum Rituale Romanum, dum præscribit usum stolæ in administratione sacramentorum, addit : « nisi in sacramento pœnitentiæ ministrando occasio, vel consuetudo, vel locus interdum aliter suadeat ; » et alibi idem Rituale subdat : « Stola violacei coloris utatur, prout tempus, vel locorum *consuetudo* feret ? »

Resp. Ad III. Conveniens est ut in ecclesia adhibeatur stola, juxta S. R. C. decreta[1].

MECHLINIEN. VII. Viget in aliquibus locis usus deferendi stolam in verbi divini annuntiatione, etiam extra missarum solemnia. Quæritur inde : an sit dictus usus legitimus et an obliget Regulares in suis saltem ecclesiis ? Et quatenus affirmative : cujus coloris debet esse prædicta stola, an semper coloris albi, vel potius diei currentis ?

Resp. Ad VII. Affirmative in omnibus ad primam partem : ad secundam vero color respondeat officio diei[2].

Relativement au décret qui concerne l'administration du sacrement de Pénitence, nous avons deux cas à examiner ; celui d'une coutume opposée au Rituel, et le cas où une telle coutume n'existe pas. Pour procéder avec plus d'ordre nous étudierons d'abord les règles, abstraction faite de la coutume,

(1) *Decreta authentica, etc.*, n. 5382, pag. 75.
(2) *Ibid.*, n. 5381, pag. 74.

et nous dirons ensuite quelle est en cette matière la force de la coutume.

11. Du texte du Rituel romain : *nisi occasio vel consuetudo, vel locus interdum aliter suadeat*, étaient nées diverses opinions plus ou moins sévères dont nous devons dire un mot. Les uns prétendaient que la coutume dont parle le Rituel, se rapportait exclusivement aux réguliers. Quant aux prêtres séculiers, ils étaient toujours obligés de revêtir au confessionnal le surplis et l'étole. « Addit textus noster, *dit Baruffaldi*[1], exceptionem consuetudinis et loci aliter interdum suadere. Hæc consuetudo non adhibendi cottam et stolam in sacramento Pœnitentiæ præcipue viget apud nonnullos regulares, qui in habitu tantum suæ religionis, et quandoque etiam cum pallio confessionalibus insident et prostant cuicumque volenti. » Barbosa émet à peu près la même doctrine, s'appuyant sur une réponse de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers[2]. « Dum audit parochus confessiones, si sæcularis sit, superpelliceum et stolam deferre tenetur, ut declaravit S. C. Ep. et Regul. in una *Albinganen*, 8 nov. 1588. Nisi fuerit religiosus societatis Jesu, qui superpelliceum deferre non tenetur, *ead.* 25 april. 1586. »

L'instruction, remarquable à tant de titres, de Mgr de Wavranx, évêque d'Ypres, admet la même interprétation[3] : « Nisi in sacramento pœnitentiæ vel consuetudo, ut in regularibus passim, vel locus aut necessitas aliter suadeat. »

Quelques auteurs cependant donnaient une interprétation un peu différente au texte du Rituel. D'après leur opinion, le surplis était toujours de rigueur, mais on ne devait porter l'étole, que si tel était l'usage. Le confesseur,

(1) *Comment. in Rituale romanum*, tit. II, § 7, n. 56.

(2) *De officio et potestate Parochi*, Part. II, cap. 19, n. 60.

(3) Anno 1768, Hartzheim, *Concil. Germ.*, tom. X, pag. 620.

dit Beuvelet[1], doit « être revêtu de la soutane et du surplis, avec le bonnet quarré, et même de l'étole, où l'usage est de s'en servir. » Les prescriptions du Rituel de Paris sont conformes à cette opinion. Il ordonne que le confesseur dans l'église, *superpelliceo sit semper indutus*, et qu'on ajoute l'étole dans les autres sacrements[2]. C'est encore d'après ces principes que le synode de Metz, tenu en 1699, rappelle qu'aux termes d'un synode précédent, les confesseurs doivent porter au confessionnal le surplis et le bonnet carré[3]. De même le synode de Tournai, de l'an 1673, défend[4]: « Ne ullum administretur sacramentum, etiam pœnitentiæ, sine superpelliceo, quadratoque pileo, nisi premente necessitate. » Nous trouvons la même règle tracée dans les ordonnances synodales de S. E. le cardinal Le Camus évêque de Grenoble[5] : « Les confesseurs,... s'ils sont du clergé, seront revêtus du surplis et auront un bonnet carré. »

12. Une troisième opinion plus sévère n'admettait aucune coutume, quand il s'agit des confessions entendues dans l'église, au confessionnal, et cette opinion avait été, comme nous le dirons tout à l'heure, sanctionnée par plusieurs décrets de la S. Congrégation des Rites. Catalani et Fornici la soutiennent avec vigueur. « Quod tandem ait noster textus, *dit le premier*[6], consuetudinem interdum aliter suadere, ut nempe superpelliceum cum stola in sacramento pœnitentiæ administrando minime adhibeatur, puto intelligi, quum illud extra ecclesiam et confessionalem sedem ibi existentem administratur : nam alias etiam regulares qui in habitu suæ religionis confessionalibus insident, stola etiam utuntur,

(1) *Manuel*, chap. v, sect. 7, pag. 136.
(2) Anni 1777, pag. 2. V. aussi le rituel de *Reims*.
(3) Hartzheim, *ibid.*, tom. x, pag. 237.
(4) *Ibid.*, p. 47.
(5) Tit. vi, art. 6, n. 15.
(6) *Rit. roman. perpet. comment. illustr.* tit. i, cap. 1, § 7, n. 4.

juxta praxim quæ servatur in ecclesiis regularium Urbis, servarique debet in aliis eorumdem ecclesiis orbis, juxta complurium conciliorum provincialium particulariumque sanctiones, ut rite et cum decore ecclesiastico sacramentum ipsum administretur, distinguaturque ab aliis humanis actionibus, quæ in communi veste peraguntur. »

Fornici est tout aussi exprès[1] : « Le précepte général d'avoir le surplis et l'étole souffre des exceptions, à raison de l'occasion, de la coutume ou de la nature du lieu. Le Rituel Romain les admet pour le sacrement de pénitence qu'il peut être nécessaire d'administrer à toute heure et en tout lieu, quoiqu'on n'ait pas toujours sous la main un surplis et une étole.... Quant au sacrement de Pénitence, l'exception a lieu quand on l'administre hors de l'église et hors du confessionnal. Mais les prêtres séculiers ou réguliers manqueraient aux règles, s'ils entendaient les confessions dans l'église au confessionnal sans surplis. » Monseigneur Crispino, dans son remarquable traité *de la visite pastorale*[2], soutient les mêmes principes et n'excepte pas même les confessions entendues à domicile. « I Confessori, massimamente parrochi o loro vicarii, tanto nelle chiese, quanto nelle case private con legittima licenza, debbono regolarmente tenere la cotta e stola di color violaceo, la berretta e non il cappello, quando odono le confessioni.... »

Cette opinion, avons-nous dit, avait été approuvée par la S. Congrégation des Rites. En 1847, l'évêque de Padoue consulta la Congrégation pour savoir quelle réponse il devait donner à des prêtres qui le questionnaient relativement

(1) *Institutions liturgiques*, part. III, chap. 3, pag. 311.

(2) Part. II, § 17, n. 31. Voici la traduction de ce passage ; « Les confesseurs, surtout les curés ou leurs vicaires, aussi bien dans les églises que dans les maisons privées, doivent régulièrement porter la cotte et l'étole de couleur violette, le berret et non le chapeau, quand ils entendent les confesssions. »

à certaines coutumes en vigueur dans son diocèse. L'une de ces coutumes regardait l'étole que les confesseurs n'employaient pas dans la cathédrale. La S. Congrégation répondit qu'ils doivent la porter. « Quæritur an confessarii in Ecclesia cathedrali in actu confessionum assumere debeant stolam, qua non utuntur? Resp. Affirmative, juxta alias decreta[1]. » En cela la Congrégation ne faisait du reste que confirmer un décret antérieur qu'elle avait porté pour la même église, et par lequel elle réprouvait une coutume même immémoriale. En invoquant le Rituel à l'appui de sa décision, la S. Congrégation semble confirmer le sentiment des auteurs cités en dernier lieu. « In cathedrali Patavina ex immemorabili consuetudine, in publica administratione sacramenti Pœnitentiæ, sacerdotes confessarii interdicuntur ab usu stolæ a Rituali Romano præscriptæ : quæritur an standum sit hujusmodi consuetudini? Resp. Negative, sed standum omnino Rituali, et aliis decretis. Die 7 decembris 1844, *in Patavina* ad 3[2]. »

13. Quoique différentes sous certains rapports, ces trois opinions s'accordent à exiger que le curé, qui administre le sacrement de pénitence dans le confessionnal, soit au moins revêtu du surplis. Le texte du Rituel Romain prête naturellement à cette interprétation, car l'exception qu'il apporte peut fort bien être restreinte à l'étole, et ne pas être rapportée au surplis. « In omni sacramentorum administratione *dit-il*[3], superpelliceo sit indutus, (ainsi toujours le surplis) et desuper stola ejus coloris quem sacramenti ritus exposcit, nisi in sacramento pœnitentiæ ministrando, occasio, vel consuetudo, vel locus interdum aliter suadeat. » On peut encore expliquer de la même manière ce qu'il dit en particulier pour la Pénitence[4] : « Superpelliceo (toujours) et stola violacei

(1) Die 11 sept. 1847, *in Patavina*, ad 1, Gardellini, *op. cit.*, n 4966, (n. 5107, vol. IV, pag. 135, 3e edit.).

(2) Gardellini, *ibid.*, n. 4854, (n. 500, pag. 90, 3e edit.).

(3) Tit I, § 7.

(4) Tit. X, § 4.

coloris utatur, prout tempus vel locorum feret consuetudo. » On objectera que cette manière d'interpréter le texte n'est pas celle qui se présente d'abord à l'esprit, et que la réserve du texte semble s'appliquer au surplis non moins qu'à l'étole. Nous en convenons. Mais comment se fait-il que cette interprétation, si elle n'est pas fondée, ait été accueillie presque partout et par la plupart des auteurs?

14. Quoiqu'il en soit de cette explication, nous ne sommes pas réduit à un texte plus ou moins obscur du Rituel Romain, pour établir l'obligation de porter le surplis et l'étole en écoutant les confessions. Cette obligation résulte nettement des règlements porté à ce sujet par une foule de synodes particuliers et d'ordonnances épiscopales. Nous en citerons un certain nombre. « Les confesseurs séculiers, *dit S. François de Sales*[1], doivent paraître revêtus de leur soutane et de leur surplis, l'étole au col et le bonnet en tête. » — S. Charles Borromée ordonne également, dans ses *Instructions aux confesseurs*[2] : « Sacerdotes sæculares non nisi toga et stola decenter amicti pœnitentes audient : quod etiam tum fieri volumus cum ægrotantium excipiunt confessiones, licet id faciant apud eos domi. » A Malines, non-seulement le vieux pastoral et les anciens conciles, mais aussi les statuts récemment édités ordonnent formellement aux confesseurs de porter le surplis, avec l'étole, s'ils sont curés ou vicaires[3]. « Commendamus ut ubique accurate observentur sequentes præscriptiones pastoralis et synodi provincialis Mechliniensis... Sacerdotes sæculares nonnisi superpelliceo induti in locis sacris sæcularium confessiones accipiant : pastores vero et vicepastores etiam stolam superaddant. Regulares vero meminerint fas sibi non esse

(1) *Const. Synod.* tit. IX, ch. 3, n. 9.
(2) Cfr. *Pastor. instruct.* part. II, cap. 6, edit. 5, pag. 149.
(3) *Synodi Melchlin. novissimæ*, pag. 122.

confessiones audire, nisi stola supra vestem sui ordinis adhibita. »

Le Rituel de Gand, après avoir, lors des règles générales, prescrit, sans exception, l'usage du surplis et de l'étole dans l'administration des sacrements, ordonne au confesseur[1] : « Sedeat birreto coopertus, stola et superpelliceo indutus, in sede confessionali cum cancellis. » « Confessarius, *dit aussi le Rituel de Bruges*[2], præter togam talarem superpelliceo et stola violacei coloris indutus sedeat tanquam judex, cooperto capite. »

A Cambrai, on avait, en 1550, renouvelé un ancien statut qui portait : « Sacerdos indutus superpelliceo, vel cappa rotunda cum stola... » et cette disposition avait passé dans les diverses éditions du Rituel[3]. Enfin le règlement sur les cérémonies, de Mgr l'Evêque de Périgueux, s'exprime très-clairement sur la présente question[4]. « Conformément au Rituel Romain et aux décrets de S. Congrégation des Rites, on doit, pour administrer le Sacrement de Pénitence, être revêtu du surplis et de l'étole violette. On excepte le cas où, par occasion, on confesserait hors de l'église. »

15. Ces dispositions, obligatoires pour les diocèses dans lesquels elles ont été portées, sont fondées sur d'excellentes raisons[5]. Pour le surplis d'abord. Il est l'habit ecclésiastique propre à toutes les fonctions sacrées. Non-seulement les clercs le portent dans toutes les cérémonies, processions, heures canoniales, etc. Mais les prêtres sont autorisés à le

(1) *Ritus admin. sacram. Pœnit.* pag. 30.

(2) *Ordo min. sacr. Pœnit.* pag. 198.

(3) Cfr. *Synod. Camerac.* part. 1, pag. 76.

(4) Chap. III, art. 4, pag. 70 (1857).

(5) Que l'évêque puisse ajouter au droit commun, et porter des lois ou des règlements sur des points pour lesquels le droit commun n'a pas statué, c'est ce qui ne peut faire l'objet d'un doute. Cfr. Bened. XIV, *de Synodo diœcesana*, lib. XII, cap. 6 et ss.

revêtir sous l'aube, pour la célébration de la messe. «Induit se... si sit sacerdos sæcularis, supra superpelliceum, si commode haberi possit, alioquin sine eo supra vestes communes[1]. » Il est donc de très-haute convenance que le confesseur, exerçant une fonction aussi sainte que celle de remettre les péchés au nom de Jésus-Christ, soit revêtu de l'habit qui le distingue de ceux qui ne sont pas incorporés dans la milice sacrée, qui n'occupent aucun rang dans la hiérarchie. Une autre raison, qui concerne surtout les prêtres employés au ministère des âmes dans les paroisses, c'est que, dans ce sacrement surtout, ils doivent s'étudier à faire disparaître tout ce qui est de l'homme, pour ne montrer en eux que le représentant de Dieu. Les curés, les vicaires sont en contact perpétuel avec leurs paroissiens. Ils se font voir à leurs ouailles, les visitent, donnent des conseils, traitent de leurs affaires, se récréent même quelquefois avec eux. Or, comment gagner cette confiance, cet abandon si nécessaire au confessionnal; comment n'être plus que l'homme de Dieu, l'homme divin, si l'on n'est revêtu d'un costume qui parle aux yeux, qui transforme en quelque sorte le père, l'ami, le conseiller, le commensal de tout à l'heure? Un religieux caché à tous au fond de sa cellule, n'en sort que pour se mettre au confessionnal. Il apporte avec lui tout le prestige de sa solitude et de toute la sainteté qu'on lui suppose. Mais comment gardera ce prestige celui qui est en rapport continuel avec les personnes dont il entend les secrets, qui se montre à elles tous les jours tel qu'il est? Cet effet du costume est tel que les ministres des sectes acatholiques ont dû en adopter un, malgré leurs propres principes, et que pour rendre leurs arrêts et prononcer leurs jugements, les juges séculiers ont soin de porter la robe avec le rabat et le bonnet magistral.

(1) *Ritus servandus in celebr. missæ*, tit. I, n. 2.

Quant à l'étole, quoiqu'elle ne soit pas un signe de juridiction, soit extérieure, soit intérieure[1], et que conséquemment il ne soit pas indispensable de la porter en administrant le sacrement de pénitence; elle est cependant le vêtement propre du prêtre, à tel point que les prêtres en sont revêtus dans la plupart des fonctions sacrées qu'ils exercent. Les prêtres autrefois la portaient toujours, même en voyage; pour les dégrader, lorsque leurs fautes ont mérité ce terrible châtiment, on les en dépouille, et quand on les ensevelit après leur mort, il est recommandé, par le Rituel Romain et par un grand nombre d'instructions diocésaines, de leur mettre l'étole au cou[2]. Or, comme c'est en leur qualité de prêtres qu'ils pardonnent les fautes, comme c'est en vertu de l'ordre de prêtrise dont ils sont revêtus qu'eux seuls, et non les ministres inférieurs, remettent les péchés, n'est-il pas juste qu'au surplis, marque de la cléricature, ils ajoutent l'étole, signe distinctif du sacerdoce? Aussi avons-nous vu que les saints prélats, dont le moindre souci n'a pas été la dignité du sacerdoce chrétien, prescrivent aux prêtres de toujours porter l'étole en confessant.

Ces deux raisons ont une telle force à nos yeux et l'avantage de porter le surplis et l'étole au confessionnal nous paraît si grand, que nous voudrions voir tous les curés s'en servir dans leurs églises, eussent-ils d'ailleurs, à leur avis, un certain droit fondé sur la coutume, ou sur le Rituel diocésain. Il est plus urgent que jamais de ranimer la foi et de réveiller la piété dans le cœur des populations. Or, n'est-ce pas un moyen efficace de parvenir à ce résultat, que d'administrer le sacrement de pénitence avec le vêtement ecclésiastique et sacré qui lui convient si bien, et qui montre si clairement que le prêtre est là un homme divin?

(1) Cfr. Thiers, *diceptatio de stola*, cap. 16; Gardellini, *op. cit. not. ad decr. 4400 S. R. Congreg.* (n. 4450, vol. III, pag. 126, 3e édit.).

(2) Thiers, *ibid.*, cap. 17.

16. De tout ce qui précède nous conclurons 1° que l'emploi du surplis dans le sacrement de pénitence administré à l'église, est de rigueur partout. 2° Que l'étole doit être aussi portée dans le plus grand nombre de diocèses, parce que si cela n'est pas exigé par les statuts diocésains, au moins la coutume en a fait presque partout une obligation. 3° Qu'enfin le port du surplis et de l'étole est de haute convenance pour le confesseur, et de nature à produire une salutaire impression sur l'esprit du pénitent. 4° Qu'il est fort à désirer, abstraction faite du droit strict, que tous les confesseurs agissent de cette façon.

17. Ajoutons un dernier mot sur la coutume. On ne peut nier, après avoir lu le décret cité en tête de cet article, que la coutume n'ait le privilége de dispenser du port de l'étole, le prêtre qui entend la confession à l'église. Toutefois, remarquons d'abord qu'il s'agit de l'étole et non pas du surplis. L'évêque d'Amiens suppose, selon l'usage de toutes les églises de France, que l'emploi du surplis est obligatoire; de même la S. Congrégation, dans sa réponse, ne mentionne que l'étole : « Conveniens est ut in ecclesiæ adhibeatur stola. » Les raisons que nous avons apportées tout à l'heure nous font penser du reste que la coutume de ne pas porter le surplis ne serait ni louable, ni bonne.

La coutume se restreint donc à l'étole. Mais par coutume, c'est notre seconde remarque, il faut entendre, non pas l'usage de telle église paroissiale ou cathédrale en particulier, mais l'usage d'un diocèse, d'une province, ou d'une partie notable d'un territoire. Nous en avons la preuve, non-seulement dans la notion que donnent les canonistes de la coutume, mais encore dans la décision *Patavina*, que nous avons rapportée tout à l'heure, de la S. Congrégation des Rites. Il s'agissait là d'une cathédrale, la coutume y était immémoriale, et néanmoins la S. Congrégation répond : *Assumere debent stolam*. Si, au contraire, elle tolère l'usage opposé dans

le diocèse d'Amiens, c'est qu'il y était question d'une coutume générale, et non de la coutume de telle ou telle église en particulier.

Remarquons enfin que dans les diocèses pour lesquels il a existé autrefois des statuts particuliers ordonnant aux confesseurs de porter l'étole, la coutume contraire doit être non-seulement alléguée, mais démontrée. La présomption est favorable à la loi, qui est toujours censée en possession aussi longtemps qu'on n'a pas victorieusement combattu cette possession. Or, une telle preuve n'est pas facile. Il sera donc plus conforme aux principes, et l'on entrera plus sûrement dans l'esprit de l'Eglise, en renonçant à des controverses longues et stériles parfois, et en se revêtant, pour entendre les confessions, du surplis et de l'étole.

C'est le conseil que nous nous permettons de donner à nos confrères, en terminant ce petit commentaire[1].

18. Actuellement venons au doute qui se rapporte à la prédication. Avouons ingénument que la réponse de la S. Congrégation nous a beaucoup moins surpris que la demande. L'exposé est des plus étonnants : *Viget in aliquibus locis*, porte-t-il. Quoi ! l'usage de prendre l'étole pour prêcher n'existe pas à peu près partout ! Et comment a-t-on osé poser la question : *An sit dictus usus legitimus*, lorsque les liturgistes, qui ont traité ce sujet, sont unanimes à exiger que le prédicateur porte l'étole ; lorsque, comme nous allons le montrer, la plupart des anciens écrivains ecclésiastiques n'attribuaient l'étole au prêtre, que parce qu'il est ministre de la parole divine ? Il eût suffi, du reste, pour s'édifier à ce

(1) Il est bien entendu que nous ne parlons que des cas ordinaires. Dans des missions, au temps de Pâques, lorsque le curé appelle à son aide les confrères du voisinage, il serait souvent difficile de procurer à tous le surplis et l'étole. On rentre alors dans l'exception du Rituel : *Nisi occasio aliter suadeat*.

sujet, d'ouvrir la collection des décrets de la S. Congrégation des Rites. Interrogée sur le point de savoir si, en prêchant, les évêques et les prêtres doivent porter l'étole, elle répondit qu'il faut garder la coutume immémoriale[1].

18. Or, ce décret ne signifie pas, comme le pensait M. Bourbon[2], qu'un prêtre se revêt de l'étole, si *telle est la coutume;* mais qu'il faut porter l'étole, parce qu'ainsi le veut la coutume immémoriale. Aussi les auteurs du moyen-âge enseignent-ils, que, si l'étole a reçu le nom d'*orarium,* c'est parce qu'elle marque le droit de prêcher au peuple. « Unum orarium oportet levitam gestare in sinistro humero, propter quod orat, id est, prædicat, » dit le 4e Concile de Tolède[3]. « Bene oratoribus convenit orarium, conveniens vestimentum officio, » dit aussi le vénérable Bède[4]. Le faux Alcuin s'exprime de la même manière[5], et Raban Maur écrit[6] : « Quintum quoque est quod orarium dicitur, licet hoc quidam stolam vocent. Hoc enim genere vestis solummodo eis personis uti concessum est, quibus prædicandi officium delegatum. Bene etiam oratoribus Christi orarium habere convenit, quia cum indumentum eorum proprio officio convenit, et ipsi sedulo ad verbi ministerium cohortentur, et plebs ipsis commissa judi-

(1) « Debentne episcopi et sacerdotes concionem habentes adhibere stolam? Resp. servandam esse immemorabilem consuetudinem. 12 nov. 1831. in *Marsorum,* ad 21. » Cfr. *S. R. C. Decreta.* v. *Concio.*

(2) *Introduction aux cérémonies romaines,* n. 540.

(3) Anno 681, can. 39. Cfr. Caranzam, *Summ. Concil.* pag. 230.

(4) *Collect. de septem orat.*

(5) *De divinis officiis,* cap. Quid significent vestimenta. L'ouvrage des *offices divins* n'a pas de nom d'auteur dans les manuscrits. Il a été publié sous le nom d'Alcuin, dans les premières éditions, sans doute parce que ce recueil se termine par une lettre d'Alcuin. Mais on peut assurer que cet ouvrage n'est pas de lui. Alcuin est mort en 804, tandis qu'il est manifeste que l'auteur du recueil vivait vers l'an mille. Lebrun en donne la preuve dans son *Explication de la messe,* tom. VIII, pag. 202 et ss.

(6) Lib. II, *de instit. clericor.* cap. 19.

cium salutare conspiciens, ad meditationem legis concurrere ferventius admonetur. » S. Charles ne s'est donc fait que l'écho de la doctrine répandue dans l'Eglise, lorsqu'il a ordonné aux prêtres séculiers de prendre le surplis et l'étole pour prêcher[1] : « Quod si parochus, animarumve curator, aut alius sacerdos, aliquando intra missarum solemnia, quæ alter sacerdos celebret, aut alio tempore quam in missa concionatur : ad ejus muneris functionem, superpelliceo et stola utetur. At vero regularis, qui parochus non est, stolæ et superpelliceі loco vestitum adhibebit, qui ex regulæ præscripto, in choro ad divinorum officiorum celebritatem adhibetur. » Et la S. Congrégation elle-même ne pouvait que confirmer sa décision antérieure, et rappeler les règles qui ont toujours été en vigueur en cette matière.

20. La décision que nous venons de rapporter s'applique-t-elle en toutes circonstances, par exemple, lorsqu'on prêche en présence de l'Evêque, dans son diocèse?

Une distinction est nécessaire. Si le sermon se fait dans la cathédrale, ou dans une église ayant un habit de chœur distinct, le prédicateur peut porter l'habit canonial, quand même il ne serait pas chanoine. C'est ce que déclare le Cérémonial des Evêques[2] : « Si Episcopus non celebret, sed missæ per alium cantatæ intersit, tunc ab aliquo ex clericis idoneo, de Episcopi licentia, sermo habendus erit. Ejus habitus erit cappa supra rochettum, vel alius qui fuerit in ecclesia proprius habitus canonicalis. Si autem fuerit regularis, in habitu ab ipso deferri solito in concionando. Sermo vero regulariter infra missam debet esse de evangelio currenti. Quicumque sermonem habiturus, finito evangelio, ducendus est, per cæremoniarium cum debitis reverentiis ad osculum manus episcopi : quam, nisi fuerit canonicus, genuflexus oscu-

(1) *Pastor. Instr.* part I, cap. 8.
(2) Lib. I, cap. 22, n. 3.

latur ; canonicus autem stans, profunde inclinatus, osculatur manum ; deinde benedictionem petit, dicendo, *jube*, *Domne, benedicere,* cui episcopus respondet : *Dominus sit*, etc. »

L'habit canonial est accordé à celui qui prêche en présence de l'Evêque. Mais, ainsi qu'il appert du texte, cette permission, ou autorisation n'est pas un droit, et l'Evêque est maître de la refuser.

De plus, en dehors des églises qui ont un habit de chœur propre, le prédicateur ne pourra pas invoquer la concession faite par le Cérémonial, et il devra se contenter des vêtements ordinaires, savoir, dit Catalani[1], le surplis et l'étole. « Sacerdos simplex ex clericis, tam sæcularibus, quam regularibus, si quando ex facultate permissa concionatur, superpelliceo et stola utetur ; quemadmodum etiam diaconus concionaturus, sed stola in transversum ducta. »

La présence de l'Evêque n'est donc pas un empêchement à ce que le prédicateur porte l'étole. Conséquemment toutes les fois qu'on prêche devant l'Evêque, il faut prendre ou l'habit de chœur, ou le surplis avec l'étole. A Rome seulement, le port de l'étole est défendu, d'après Gavantus et Merati. Voici comment s'exprime ce dernier auteur[2] : « Si alius a celebrante concionari debuit, antequam pulpitum ascendat, si sit clericus, superpelliceo indui debet, et cum stola, si sit sacerdos (extra Urbem tamen, nam Romæ ob Papæ reverentiam, concionator stolam non adhibet supra cottam, ut advertit hic Gav.); si vero concionator sit regularis, remanet indutus solo habitu suo regulari... »

(1) *Cærem. Episcop. comment. illustr.* tom. I, pag. 417, edit. Jouby, 1860.
(2) *In Gavantum,* tom. I, part. 2, tit. 6, n. 38.

DÉCISIONS DE LA S. CONGRÉGATION DU CONCILE.

I.

RETENUE D'UNE PARTIE DE L'HONORAIRE DES MESSES POUR UNE CAUSE PIE.

Dans notre troisième livraison, nous avons rapporté une décision de la S. Congrégation du Concile, qui tranche une question sur laquelle les auteurs ne paraissaient pas d'accord. Une autre question avait déjà été décidée par la même Congrégation ; tous les théologiens et canonistes, que nous avons consultés, adoptent la solution donnée par la S. Congrégation. Nous n'avons rencontré que le *Journal des conseils de fabriques* et quelques légistes qui s'écartent de l'enseignement unanime. Voici la question. Les administrateurs d'une église doivent-ils donner l'honoraire intégral au prêtre qui célèbre la messe, ou peuvent-ils en retenir une partie pour subvenir aux dépenses nécessaires à la célébration de cette messe, par exemple, pain, vin, luminaire, ornements, etc. ?

Le *Journal des conseils de fabriques* ne doute aucunement que la chose soit licite : « Les fabriques, *dit-il*, ont un droit incontestable à prélever une rétribution sur toutes les messes, même sur les messes basses, célébrées dans leur église par tous autres ecclésiastiques que les curés et vicaires de l'église. Que cette rétribution soit plus ou moins rigoureusement exigée, le droit n'en existe pas moins[1]. » On lit aussi dans

(1) Tom. IV, p. 178. Le *Journal belge des Conseils de fabriques* paraît

Dieulin : « La fourniture gratuite n'est due toutefois qu'aux ecclésiastiques qui rendent des services à la paroisse, par exemple, aux vicaires, aux prêtres habitués. Ainsi la fabrique serait en droit d'exiger une indemnité des ecclésiastiques qui ne célèbrent la messe que pour leur satisfaction propre, si surtout ils ne secondent aucunement le clergé de la paroisse[1]. »

La S. Congrégation du Concile avait établi une distinction entre les églises pauvres et celles qui ont des revenus suffisants. Lorsque les églises n'ont point d'autres revenus qu'elles puissent licitement employer à ces dépenses, elles sont autorisées à retenir une partie de l'honoraire ; mais cette portion ne peut excéder le montant des dépenses strictement nécessaires pour la seule célébration du sacrifice. On doit toujours avoir soin, dans ce cas, d'acquitter autant de messes que l'on aura perçu de rétributions. L'église, au contraire, peut-elle pourvoir à ces dépenses sur ses autres revenus, tout l'honoraire doit être remis au célébrant. Telle est la règle établie par la S. Congrégation du Concile dans l'interprétation authentique qu'elle a donnée à la bulle d'Urbain VIII[2]. Voici le doute qui lui avait été soumis, et la réponse :

7° Super quarto ejusdem Congregationis decreto, quo prohibetur sacerdoti, qui suscepit missam celebrandam cum certa eleemosyna, ne eamdem missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, celebrandam committat ;

Quæritur, an permittendum sit administratoribus ecclesiarum, ut retineant aliquam eleemosynarum portionem pro expensis manutentionis ecclesiæ, altarium, inservientium, paramentorum, luminum, vini, hostiæ, et similium ?

S. Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, aucto-

avoir adopté la même opinion, en reproduisant, sans aucune remarque sur ce point, la consultation du recueil français. Tom. II, pag. 292.

(1) *Le guide des curés,* tom. II, pag. 263, note, 1, édit. 1860.

(2) *Const.* Cum sæpe contingat, § 4, *Bullarium Romanum*, tom. IV, pag. 88, edit. Lugdun. 1712.

ritate sibi a S. D. N. attributa, ad singula dubia superius proposita ad hunc modum respondit, videlicet :

Ad 7[m] respondit, permittendum non esse, ut ecclesiæ, ac loca pia, seu illorum administratores, ex eleemosynis missarum celebrandarum ullam, utcumque minimam, portionem retineant ratione expensarum, quas subeunt in missarum celebratione, nisi cum ecclesiæ et loca pia alios non habent redditus, quos in usum earumdem expensarum erogare licite possint, et tunc quam portionem retinebunt, nullatenus debere excedere valorem expensarum, quæ pro ipsomet tantum missæ sacrificio necessario sunt subeundæ; et nihilominus eo etiam casu curandum esse, ut ex pecuniis, quæ supersunt, expensis ut supra deductis, absolute tot missæ celebrentur, quot præscriptæ fuerint ab offerentibus eleemosynas[1].

Une exception fut cependant admise par la S. Congrégation pour les messes qui grèvent un bénéfice ou une chapellenie ; cette exception est rationnelle : le fondateur doit indemniser l'église pour les frais qu'il lui occasionne ; ces frais doivent être à charge du bénéfice ou de la chapellenie. Une convention particulière entre le curé et le bénéficier ou chapelain pourrait seule mettre ces frais à la charge de l'église. Voici le doute qui fut soumis à la S. Congrégation du Concile, et la solution qu'elle lui donna le 6 juillet 1726.

II. An Archipresbyter ecclesiæ collegiatæ oppidi Pontis Curoni fuerit, et sit obligatus subministrare vinum, ceram, et hostias cappellanis, aliisque presbyteris de clero celebrare volentibus, vel obligatis ad celebrandum missas in eadem ecclesia?

Ad II. Archipresbyterum non teneri ad subministranda utensilia, de quibus agitur, illis qui celebrant in sua ecclesia ex obligatione beneficii, sive capellaniæ, exceptis illis cum quibus habet conventiones particulares ; et quoad missas adventitias, teneri ad dictam subministrationem, quatenus permittat eos in sua ecclesia celebrare ;

(1) *Ibid.*, pag. 90 et 91.

nec teneri ad has missas adventitias admittendas, nisi solutis utensilibus per celebrantes [1].

Ces réponses étaient claires : aucun doute ne pouvait rester sur le principe. Cependant nous avons quelquefois entendu soutenir par des ecclésiastiques qu'on pouvait opérer une retenue sur l'honoraire en faveur de l'église ou d'une bonne œuvre. La controverse, qui existait surtout en France à ce sujet, porta un prêtre de ce pays à s'adresssr de nouveau à Rome. La S. Congrégation du Concile décida de nouveau que la chose n'était pas permise, et renvoya à la première déclaration que nous avons rapportée ci-dessus. Voici la supplique et la réponse, en date du 19 janvier 1869.

Beatissime Pater,

N N. ad pedes Sanctitatis Vestræ humiliter provolutus supplicat pro solutione sequentis dubii :

Quæritur sæpissime ab oratore an sacerdos qui acceperit numerum missarum celebrandarum cum eleemosyna viginti obolorum pro qualibet missa, easque omnes nequit celebrare, possit tuta conscientia aliquas missas sic acceptas retrocedere aliis sacerdotibus celebrandas, ipsis solvendo tantummodo obolos quindecim pro qualibet missa, et alios vero quinque obolos in bonum et utilitatem ecclesiæ, cujus rector est, erogare.

Nonnulli, præsertim in Gallia, sustinent hoc esse licitum, alii vero contrariam sententiam propugnant. Cum quæstio sit tanti momenti, opportunum oratori visum est eam ab Apostolica auctoritate solvendam proponere.

Die 19 januarii 1869, Sacra Congregatio Eminentissimorum S R Ecclesiæ Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, inhærendo resolutionibus alias in similibus editis, suprascripto dubio censuit respondendum : *Negative* ad formam § 5, et § 22. ad septimum, decreti sa. mem. Urbani VIII, confirmati et amplificati a sa. mem.

(1) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii,* tom. III, pag. 556 et 571. Monacelli rapporte quelques décisions antérieures. V. *Formularium legale practicum,* part. I, tit. X, formul. 18, n. 6.

Innocentii XII, quod vulgo audit *De celebratione missarum*, nempe : « § 5. Ac similiter omne damnabile lucrum ab Ecclesia removere volens, prohibet sacerdoti qui missam suscepit celebrandam cum certa eleemosyna, ne eandem missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, celebrandam committat. » — § 22. « Ad septimum respondit permittendum non esse ut ecclesiæ ac loca pia, seu illorum administratores, ex eleemosynis missarum celebrandarum ullam, utcumque minimam, portionem retineant ratione expensarum, quas subeunt pro missarum celebratione, nisi cum ecclesiæ et loca pia alios non habent redditus, quos in usum earumdem expensarum erogare licite possint, et tunc quam portionem retinebunt, nullatenus debere excedere valorem expensarum, quæ pro ipsomet tantum missæ sacrificio necessario sunt subeundæ; et nihilominus eo etiam casu curandum esse, ut ex pecuniis, quæ supersunt, expensis ut supra deductis, absolute tot missæ celebrentur, quot præscriptæ fuerint ab offerentibus eleemosynas. »

Loco † sigilli. F. CARD. CATERINI, *Præf.*

P. ARCHIEP. SALD., *Secret.*

On pourrait nous demander si ces principes sont applicables au cas où le célébrant consentirait à cette retenue. La retenue serait-elle encore illicite dans ce cas ? Cela ne nous paraît pas douteux, et tel est aussi l'avis de la S. Congrégation du Concile. En effet, consultée à ce sujet, elle déclara que le décret d'Urbain VIII était applicable à ce cas. Voici la demande et la réponse telles que les rapporte Zamboni[1].

Disceptatum quum esset, an locum haberent decreta generalia edita anno 1625 a S. Congregatione, et approbata ab Urbano VIII, Pont. max. quoad dubium X[2], quando sacerdos, cui missæ celebratio

(1) *Collectio declarationum S. Congregationis Concilii*, V. *Missa*, § VIII, n. 8.

(2) Voici ce doute : « X. An sacerdotes, quibus aliquando offertur eleemosyna major solita pro celebratione missæ, debeant dare eamdem integram eleemosynam iis, quibus missas celebrandas committunt? An vero satis sit, ut dent celebrantibus eleemosynam consuetam? — Resp. Ad X. Debere abso-

cum minori eleemosyna commissa est, *non ignorat majorem primo sacerdoti tributam fuisse, et nihilominus ipse contentus est minori*, intelligens alioquin ab eo primo sacerdote celebrationem sibi non committendam, proindeque minorem etiam eleemosynam sibi defuturam esse; S. Congregatio censuit in hoc casu locum habere præmissum decretum anni 1625. *Romana, Eleemosyn.* 23 *aug.* 1664[1].

Du reste, Benoît XIV s'est suffisamment expliqué à cet égard. Dans sa bulle, *Quanta cura*, du 30 juin 1741, il qualifie d'abus exécrable la conduite de celui qui retient une partie de l'honoraire, même du consentement du célébrant. Voici le passage de la bulle où il réprouve cette pratique. « § 3. Execrabilem hujusmodi abusum alicubi sensim irrepentem detestantes Romani Pontifices, prædecessores Nostri, de consilio tum Congregationis S. R. E. Cardinalium universalis Inquisitionis contra hæreticam pravitatem, tum Congregationis Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum, decretum voluerunt, nimirum a quolibet sacerdote, stipendio, seu eleemosyna majoris pretii pro celebratione missæ a quocumque accepta, non posse alteri sacerdoti missam hujusmodi celebraturo stipendium, seu eleemosynam minoris pretii erogari, etsi eidem sacerdoti missam celebranti, ET CONSENTIENTI, se majoris pretii stipendium, seu eleemosynam accepisse indicasset[2]. » Il est donc bien clair que le consentement donné par le célébrant à cette retenue ne la légitime pas, ne la rend pas valide[3].

lute integram eleemosynam tribuere sacerdoti celebranti, nec ullam illius partem sibi retinere posse. » *Bullarium Romanum*, tom. IV, pag. 90 et 91.

(1) Cette décision est diamétralement opposée à l'opinion de Quarti, qui trouvait que la crainte de ne plus recevoir d'honoraires, si l'on ne consentait à la retenue d'une partie, ne mettait aucun obstacle à la valeur de cette donation. Cf. *Rubricæ Missalis Romani commentariis illustratæ*. Appendix de sacrificio, Quæst. IV, punct. I, diffic. 3, dub. 2.

(2) *Bullarium Benedicti XIV*, vol. 1, pag. 113.

(3) Nous disons : *ne la rend pas valide;* car celui qui fait cette retenue

II.

A QUI APPARTIENT LE DROIT D'ADMINISTRER LES CHANOINES ET DE FAIRE LEURS FUNÉRAILLES?

Cette question renferme deux parties que nous traiterons successivement. La première concerne le droit d'administrer les derniers sacrements aux chanoines ; la seconde le droit de faire leurs funérailles.

I. Quant au premier point, tous les auteurs s'accordent assez[1] à reconnaître au curé de la paroisse, sur laquelle le

non-seulement pèche mortellement, mais de plus il est tenu à restitution, ainsi que l'a déclaré la S. Congrégation du Concile le 5 juillet 1664. Voici les doutes qui lui furent soumis, et les réponses qu'elle y donna, comme l'atteste Zamboni, *Collectio Declarationum S. Congregationis Concilii*, V. *Missa*, not. 186 :

1. An sacerdos illud transgrediens peccet mortaliter?

2. An muneri suo satisfaciat?

3. An ad restitutionem teneatur?

Resp. Ad 1. Peccare mortaliter.

Ad. 2. Negative in casu, et ad effectum, de quo agitur, hoc est, non satisfacit muneri suo, quoad distributionem eleemosynæ, licet satisfaciat, quoad sacrificium missæ.

Ad 3. Affirmative.

(1) Nous n'avons rencontré que l'auteur des Additions à Ferraris, qui soit d'un autre avis. Il se fonde sur la décision rendue par la S. Congrégation du Concile dans la cause de Tortone, le 3 décembre 1718. Elle avait à résoudre le doute suivant : « XV. An canonicus ecclesiæ collegiatæ habitans in domo sita intra fines alterius parochiæ, ex quo dicta ecclesia collegiata caret ædibus canonicalibus, teneatur in ultima infirmitate recipere sacramenta ab ecclesia collegiata, vel potius a parocho domicilii. » La réponse fut : « Ad XV. Affirmative quoad primam partem ; negative quoad secundam. » *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. I, pag. 209. Cette cause ayant été reproduite devant la S. Congrégation le 7 décembre 1720, les cardinaux, revenant sur leur première décision, ordonnèrent d'examiner juridiquement les témoins. *Ibid*, pag. 648. D'où l'auteur des Additions conclut que la S. Congrégation regarda comme vrai le principe contenu dans la décision

chanoine est domicilié, le droit de lui administrer les derniers sacrements[1]. La raison en est, qu'aucun curé ne peut envahir la paroisse d'un autre curé pour y administrer les sacrements : « Illicitum est, *dit Baruffaldi*, cuique sacerdoti (licet parocho, sed non illius loci, in quo tanquam pro non parocho habetur), absque licentia, aut tacita, aut expressa proprii parochi, ministrare (excepto casu gravis necessitatis absente vel nolente parocho proprio absque causa ministrare). Propterea, cum parochus extra suam parochiam jurisdictionem non habeat, non potest se extendere ad faciendos istos actus jurisdictionales in aliena parochia[2]. »

Cette doctrine était de plus appuyée de l'autorité de la S. Congrégation des Rites et de la S. Congrégation du Concile. Le 13 mai 1756, la S. Congrégation des Rites avait à se prononcer sur ce point. L'Archiprêtre de San-Severo, curé de l'église cathédrale, prétendait avoir le droit d'administrer le viatique et l'extrême-onction aux chanoines et aux bénéficiers de la cathédrale, qui étaient domiciliés sur les autres paroisses

de 1718, et que pour s'en écarter, il faudrait prouver l'existence d'une coutume contraire ; et c'est pour cela qu'elle ordonna d'entendre les témoins. *Bibliotheca canonica, etc.*, V. *Canonicatus, Canonicus*, art. VIII, n. 16 et seq. C'est une pure supposition de la part de cet auteur. Les circonstances de la cause nous sont complétement inconnues. Aussi les différents secrétaires de la S. Congrégation du Concile, qui ont parlé de cette décision, paraissent tous l'attribuer à la spécialité des circonstances de la cause. V. *Thesaurus etc.*, tom. 35, pag. 65 ; tom. 47, pag. 222 ; tom. 87, pag. 114. On ne peut donc rien en conclure contre la jurisprudence constante de la S. Congrégation.

(1) Cf. Pignatelli, *Consultationes canonicæ*, tom. VIII, cons. 5, n. 1 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. III, tit. 28, n. 16 ; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. III, quæst. 797, n. 4 ; Monacelli, *Formularium legale practicum*, part. I, tit. X, form. 18, n. 4 ; Daris, *Prælectiones canonicæ*, Vol. II, n. 124 et 130 ; card. Petra, *Commentaria ad constitutiones apostolicas*, constit. IX, Innocentii III, n. 13 et seq.

(2) *Ad Rituale Romanum commentaria*, titul. II, n. 77 et 78 ; titul XXVIII, n. 5 et seq.

de la ville. Les curés de ces paroisses réclamaient au contraire ce droit comme à eux appartenant. La S. Congrégation décida en leur faveur. Voici le doute et la réponse. « 7. An ad Archipresbyterum secundam dignitatem curatam ecclesiæ cathedralis spectet administrare sacramentum, et præcipue viaticum, et extremam unctionem dignitatibus, et canonicis, et abbatibus beneficiatis capituli domicilium habentibus in parochiis dictarum ecclesiarum, seu potius pertineat ad parochum domicilii in casu? S. eadem Rituum Congregatio, utraque parte scripto, et voce prius audita, visisque juribus hinc inde deductis, ad relationem ejusdem Emi Ponentis, rescribendum censuit... Ad 7. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam[1]. » Sur l'appel des parties, la cause revint devant la même Congrégation le 18 décembre suivant, et la réponse fut : *in decisis et amplius.*

La jurisprudence de la S. Congrégation du Concile n'est pas moins constante. Le 16 mars 1680, elle s'était déjà prononcée pour le droit des curés[2]. Le 12 mai 1685, elle rendit une nouvelle décision en leur faveur. Voici en quels termes le doute était formulé, ainsi que la réponse : « I. An canonicus ecclesiæ cathedralis carentis canonica, sive ædibus canonicalibus, habens domicilium, et actu habitans intra fines alterius parochiæ, dicatur parochianus ecclesiæ cathedralis, ita ut in infirmitate teneatur recipere sacramenta a parocho ecclesiæ cathedralis, vel potius a parocho domicilii? Resp. Ad I. Teneri recipere a parocho domicilii[3]. » Des doutes semblables lui ayant été soumis de nouveau, la

(1) Ap. Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum rituum*, n. 4262, tom. II, pag. 452.

(2) In Mantuana, *Jurisdictionis*, ad IV. *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. 4, pag. 450 ; t. 35, pag. 138 ; tom. 47, pag. 222.

(3) In Tiburtina, *Juris administrandi sacramenta et funerandi*, ad I ; *Ibid.*, tom 35, pag. 138 ; Zamboni, *Collectio declarationum S. Congregationis Concilii*, V. *Parochus*, § 1, n. 4 ; Ferraris, *loc. cit.*, n. 14.

S. Congrégation renvoya à cette décision (de 1685) le 11 septembre 1694[1] et le 26 septembre 1699[2]. Le 17 septembre 1695, elle avait rendu une autre décision, conforme aux précédentes[3].

En 1766, la question fut de nouveau soulevée et les deux doutes suivants soumis à la S. Congrégation : « V. An canonicis, sive presbyteris, aut clericis adscriptis servitio cathedralis, et habitantibus in ambitu dictæ ecclesiæ S. Nicolai, in casu infirmitatis, sacramenta sint ministranda a vicario cathedralis, seu potius a vicario dictæ ecclesiæ S. Nicolai in casu. VII. An presbyteris, seu clericis adscriptis servitio dictæ ecclesiæ S. Nicolai, et habitantibus in ambitu ecclesiæ cathedralis, in casu infirmitatis, sacramenta sint administranda a vicario dictæ ecclesiæ S. Nicolai, seu potius a vicario cathedralis in casu. » Le 24 janvier suivant, la S. Congrégation répondit : « Ad V. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. Ad VII. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam[4]. » Réponse qu'elle confirma le 19 septembre de la même année par la décision : « Ad V, et Ad VII. In decisis et amplius[5]. »

Dans ce siècle, le même doute fut encore présenté à la S. Congrégation qui persista dans sa jurisprudence. Ainsi au doute : « I. An, et cui competat jus administrandi sacramenta canonicis, beneficiatis, cæterisque ad capitulum ecclesiæ cathedralis Miniatensis pertinentibus, extra parœciam dictæ ecclesiæ cathedralis degentibus in casu ; » elle répondit le 24 novembre 1821 : « Ad I. Affirmative favore parochi

(1) In Tolentinaten, *Jurium parochialium*, ad I. Zamboni, *ibid.*, n. 6.

(2) In Narnien, *Jurium parochialium*, ad I. Zamboni, *ibid.*, n. 7.

(3) In Novarien, *Juris administrandi sacramenta*, ad I. Zamboni, *ibid.*, n. 8.

(4) In Andrien, *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. pag. 345, et tom. 36, pag. 5. (5) *Ibid.*, tom. 36, pag. 241.

domicilii[1]. » Le 21 juillet 1827, même réponse encore : « I. An et ad quem spectet jus ministrandi sacramenta canonico ægrotanti in casu? R. Ad I. Affirmative ad parochum domicilii[2]. »

Il n'y a donc pas de doute qu'en principe il appartienne au curé d'administrer les derniers sacrements, même aux chanoines qui résident sur sa paroisse. Mais la coutume ne peut-elle modifier ce droit?

Pour la négative, on pourrait peut-être se prévaloir d'une décision de la S. Congrégation du Concile, rendue le 2 avril 1729, pour le diocèse de Gubbio. Depuis l'érection des paroisses dans la ville épiscopale (1545), le curé de la cathédrale avait prétendu au droit d'administrer les derniers sacrements à tous les prêtres de la ville, peu importe sur quelle paroisse ils fussent domiciliés. Une décision de la S. Congrégation des Rites, en date du 30 septembre 1628, rejeta les prétentions du curé de la cathédrale; ce qui ne l'empêcha pas de continuer, comme auparavant, à donner les derniers sacrements aux prêtres malades domiciliés sur les autres paroisses. Les autres curés réclamaient à la vérité, protestaient même quelquefois; mais on ne tenait aucun compte de leur opposition. Cela est si vrai, qu'en 1632, le Synode de Gubbio approuva la conduite du curé de la cathédrale, affirma son droit, et menaça de peines arbitraires quiconque le molesterait dans l'exercice de ce ministère. Ce décret imposa silence pendant un certain temps aux curés; cependant, en 1694, ils réclamèrent auprès de l'Evêque, qui rendit une sentence favorable au curé de la cathédrale. La cause fut portée en appel devant la S. Congrégation du Concile; et le 12 novembre 1695, le tribunal maintint provisoirement le

(1) In Sancti Miniati, *Jurium parochialium*, ad 1. *Thesaurus*, etc. tom. 84, pag. 311 et 316.

(2) In Januen, *Jurium parochialium*, ad 1. *Ibid.*, tom. 87, pag 115 et 119.

curé de la cathédrale dans sa possession, mais ordonna en même temps de produire les preuves pour ou contre la coutume. La cause revint seulement devant la Congrégation le 12 mars 1729, et on formula le doute suivant : « An parocho cathedralis Eugubii licitum sit subministrare sacramenta quibuscumque clericis, et sacerdotibus infirmis, et in alienis parochiis commorantibus, etiam privative ad proprium parochum domiciliarium? » Le deux avril suivant, la S. Congrégation répondit : « Negative, et spectare privative ad parochos domiciliarios, et amplius[1]. »

Cette décision fournirait un argument contre la possibilité d'introduire une coutume légitime sur ce point, si le curé de la cathédrale avait pu prouver l'existence de la coutume qu'il invoquait en sa faveur. C'est ce qu'il n'est pas parvenu à établir d'une manière concluante, et on le conçoit. Il avait d'abord contre l'existence de sa coutume la décision judiciaire de la S. Congrégation des Rites[2]; il avait, en outre, les réclamations et les protestations des curés de la ville : il manquait donc à sa coutume une possession pacifique, laquelle cependant était nécessaire pour servir de base à la prescription extinctive du droit des curés.

(1) *Thesaurus resolutionum, etc.*, tom. x, pag. 450 et 452.

(2) Voici les termes de cette décision : « Monaci Olivetani civitatis Eugubinæ supplicarunt definiri, an liceat canonicis cathedralis ecclesiæ Eugubinæ administrare sacramenta presbyteris in eorum parochia degentibus absque eorum expressa licentia? Item an dicti canonici possint jure prætendere quartam funeralem pro decedentibus in ipsorum monacorum parochia, in præjudicium ipsorum oratorum? *S. Congregatio respondit :* Negative in omnibus contra canonicos. » *Thesaurus, etc.*, ibid., pag. 448. Gavantus cite dans le même sens une décision de la S. Congrégation du Concile, en date du 20 septembre 1628. *Manuale episcoporum*, V. *Parochorum munera*, Addit. n. 2. Nous croyons que c'est une erreur de sa part, et qu'il attribue à la S. Congrégation du Concile la décision que le Secrétaire de cette Congrégation reconnaît venir de la S. Congrégation des Rites. On s'expliquera facilement la petite erreur de date. Du reste, cela est de fort peu d'importance.

Nous ne trouvons donc aucune difficulté à admettre que la coutume puisse modifier le droit des curés. C'est une loi ecclésiastique qui a établi ce droit ; nulle part le législateur ne l'a garanti contre les effets d'une coutume contraire ; si les curés se laissent dépouiller de leur droit, qu'ils se l'imputent : ils n'avaient qu'à s'opposer à l'introduction de la coutume qui les en prive.

Nous croyons qu'une semblable coutume a prévalu, si pas dans tous, au moins dans un grand nombre de diocèses de notre pays et de la France. C'est ce que la S. Congrégation du Concile a reconnu le 16 février 1867 pour les chanoines titulaires, et le 29 mai dernier pour les chanoines honoraires, qui habitent la ville épiscopale et fréquentent le chœur. Nous donnons le texte de la décision à la fin de l'article.

II. Venons maintenant au second point, c'est-à-dire au droit de faire les funérailles des chanoines[1]. Presque tous les auteurs accordent ce droit au curé de la cathédrale ; parce que c'est à la cathédrale qu'ils sont censés domiciliés et qu'ils doivent y satisfaire à leurs devoirs religieux. Le motif de la loi milite également en faveur de la cathédrale. En effet, le législateur attribue au curé le droit de faire les funérailles de ses paroissiens comme une compensation des soins spirituels qu'il leur a donnés pendant leur vie. Or, ce n'est pas le curé de la paroisse qu'ils habitent, mais bien celui de la cathédrale qui a prodigué ces soins aux chanoines pendant leur vie. Lui seul doit donc avoir le droit de faire leurs funérailles. Ecoutons Reiffenstuel développant ces arguments. « Clerici beneficiati, tam simplices, quam curati, qui sepulturam majorum non habent, nec aliquam sibi specialiter eligunt, sepeliri debent in ecclesia, vel cœmeterio illius parochiæ, ubi benefi-

(1) Nous supposons que les chanoines n'ont pas choisi de sépulture et n'ont point de caveau de famille ; car alors leur volonté devrait prévaloir, et en l'absence de la première hypothèse, la seconde aurait la préférence.

cium habent, et servitium cum residentia exhibent; etiam si in aliena constanter et perpetuo habitent, ibique moriantur... Arg. *cap. 1, h. t.* (*De sepulturis*) et *cap. 2, eod. in 6,* ubi statuitur, illos, qui sepulturam sibi non elegerunt, et majorum sepulturam non habent, sepeliri debere, ubi *pabulo cœlesti refici consueverunt, c. 1. h. t.* seu ubi *officia consuevit audire divina, et ecclesiastica recipere sacramenta, c. 2, h. t. in 6,* seu *a quibus receperunt salutis pabula, c. 4. h. t.* Atqui clerici beneficiati ibi divina audiunt, et sacramenta percipiunt, ubi beneficium habentes, servitium cum residentia exhibent, prout certum est; ergo. Ratio est; quia clericus beneficiatus ibidem parochianus est; cum alias non ibi, sed alibi sacramenta percipere, et divina audire statutis a jure temporibus deberet. *Arg. c. Omnis utriusque, 12, De pœnit. et remiss.* Accedit, quod parocho jus sepeliendi suos parochianos a SS. Canonibus attribuatur tanquam merces laboris spiritualis, quem in sacramentorum, et officiorum divinorum administratione parochianis in vivis exhibet. *Arg. cit. c. 1, h. t. et c. fin de paroch.* ibi : Ab eis temporalia non exigant, quibus spiritualia non ministrant : ergo, quia præfatis clericis non parochus loci, in quo habitant, sed parochus loci, in quo beneficium habent, divina administrat; non ille, sed iste jus sepeliendi habebit; et per consequens parochus erit[1]. »

(1) *Jus canonicum universum,* lib. III, tit. 28, n. 14. Sont du même avis : Wiestner, *Institutiones canonicæ,* lib. III, tit. 28, n. 40 et seq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* lib. III, tit. 28, n. 46 et seq.; Leurenius, *Forum ecclesiasticum,* lib. III, quæst. 797, n. 4; Holzmann, *Jus canonic-opracticum,* lib. III, cas. 170, n. 651 et seq.; Louvrex, *Dissertationes canonicæ,* diss. 23, n. 17; Donatus, *Praxis regularis,* tom. III, tract. IX, quæst. 26, n. 1; Amostazo, *De causis piis,* lib. VI, cap. 2, n. 50, et cap. 8, n. 73 et seq.; Böckhn, *Commentarius in jus canonicum universum,* lib. III, tit. 28, n. 33. Parmi les modernes, nous trouvons cette opinion enseignée par l'auteur des *Institutiones juris canonici publici et privati,* auct. R. de M., tom. II, pag. 217.

A l'appui de cette doctrine, l'auteur des additions à la *Bibliothèque* de Ferraris[1] invoque l'autorité de la S. Congrégation des Rites, qui a clairement décidé la question. Au doute: « 11. An decedente aliquo ex capitulo cathedralis intra fines dictarum ecclesiarum parochialium tumulandus sit in eadem ecclesia parochiali, ubi decedit, solutis juribus parochialibus parocho domicilii, seu potius tumulandus sit in ecclesia cathedrali, absque ullo onere dictæ prætensæ solutionis in casu ; » la S. Congrégation répondit le 13 mars 1756 : « Ad. 11. Negative ad primum partem ; affirmative ad secundam, solutis juribus parochialibus parocho domicilii[2]. »

Quelques auteurs ne s'étaient pas laissé entraîner par le torrent, entr'autres Passerini[3] et Pignatelli[4]. Ils avaient établi une distinction, que nous devons encore suivre aujourd'hui. Ils distinguaient donc s'il existe à la cathédrale une sépulture propre aux chanoines, ou s'il n'y en a point. Dans le premier cas, les funérailles doivent se faire à la cathédrale. C'est ainsi que, conformément à l'avis de Pignatelli, l'avait décidé la S. Congrégation du Concile. En effet au doute : « II. An idem canonicus decedens, non electa sibi sepultura, debeat sepeliri in ecclesia cathedrali, tanquam sua parochia, vel in parochia domicilii, vel potius in sepulcro suorum majorum ; » elle répondit le 12 mai 1685 : « Ad. II. In cathedrali, *si in ea adsit sepulcrum proprium canonicorum ;* sin minus, in sepulcro majorum ; iis vero non existentibus, an cadaver canonici sit sepeliendum in ecclesia cathedrali, vel in parochiali, in alia congregatione videndum[5]. »

(1) *Bibliotheca canonica*, V. *Canonicatus, canonicus*, art. VIII, n. 16 et seq.

(2) Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum rituum*, n. 4262, vol. II, pag. 452.

(3) *De hominum statibus et officiis*, quæst. 187, art. IV, n. 325.

(4) *Consultationes canonicæ*, tom. VIII, cons. 5, n. 4.

(5) Ap. Ferraris, *loc. cit.*, n. 14 : d'après Ferraris, *ibid.*, n. 13. « S. Con-

La S. Congrégation persista dans sa jurisprudence le 11 septembre 1693[1], le 26 septembre 1699[2] et le 4 décembre 1718. Dans cette dernière cause, le doute était formulé en ces termes : « XVI. An idem canonicus (habitans in domo sita intra fines alterius parochiæ) decedens, non electa sibi sepultura, debeat sepeliri in ecclesia collegiata, vel in parochia domicilii. » La réponse fut : « Ad XVI, Affirmative, dummodo adsit sepulcrum canonicorum[3]. » La cause étant revenue deux ans après devant la même Congrégation, celle-ci maintint sa décision[4].

Lorsque, en 1821, la question fut de nouveau soulevée la S. Congrégation donna la même réponse : « II. An et quo casu, *demandait-on*, parochus ejusdem ecclesiæ cathedralis jus habeat associandi, funus peragendi, et tumulandi cadavera canonicorum, beneficatorum, aliorumque, ut supra, licet domicilium habuerint, ac sacramenta receperint, sub aliena parœcia in casu etc. » A ce doute la S. Congrégation

gregatio nihil decrevit circa ultimum punctum. » Pignatelli donne le même texte que Ferraris. Mais si l'on doit s'en rapporter à Zamboni, la S. Congrégation aurait décidé qu'à défaut de sépulture propre dans la cathédrale et de sépulture de famille, les chanoines doivent être enterrés dans l'église paroissiale de leur domicile. « Rescripsit S. Congr. in cathedrali, si in ea adsit proprium canonicorum sepulcrum, sin minus in sepulcro majorum, alias in sua parochia. » *Collectio declarationum S. Congregationis Concilii*, V. *Cadaver*, § IV, n. 4. Le Secrétaire de la S. Congrégation du Concile avait déjà émis la même assertion en 1778. *Thesaurus resolutionum S. Congreg. Concilii*, tom. 47, pap. 223. Les deux opinions peuvent se concilier. Ferraris ne parle que de la séance du 12 mai 1685, où la S. Congrégation ne prit pas de décision sur ce point, mais renvoya la décision à une autre séance, tandis que Zamboni rapporte la décision prise dans cette séance postérieure.

(1) Zamboni, *Collectio declarationum, etc.*. V. *Cadaver*, § IV, n. 7 ; De Nicollis, *Praxis canonica*, tit. *De sepulturis*, n. 101.

(2) Zamboni, *ibid.*, n. 9.

(3) *Thesaurus resolutionum S. Congregationis Concilii*, tom. I, pag. 206 et seq.

(4) *Ibid.*, pag. 648.

répondit le 24 novembre: « Ad II. Affirmative, quatenus adsit sepulcrum pro addictis chori servitio, vel sepulcrum majorum, vel illud ipsi in cathedrali elegerint, requisito tamen parocho domicilii pro associatione, et salva eidem quarta funeris in quantitate juxta consuetdiunem loci[1]. »

S'il n'existe point à la cathédrale une sépulture propre aux chanoines, ils rentrent dans le droit commun et doivent être enterrés dans l'église sur laquelle ils ont fixé leur domicile, ainsi que le prouvent toutes les décisions citées ci-dessus, et comme l'a encore déclaré la S. Congrégation, le 21 juillet 1827. « II. An canonicus, *demandait-on*, habitans extra parœciam collegiatæ, decedens non electa sibi sepultura, nulloque præditus majorum sepulcro, sepeliri debeat in ecclesia collegiata in casu etc. » La réponse fut : « Ad II. Negative[2]. »

Ces principes sont enseignés par MM. Moulart[3] et Daris[4], et doivent encore être suivis aujourd'hui là où une coutume contraire n'a point prévalu contre le droit des curés[5].

Nous dirons encore ici, comme sur le premier point, qu'une semblable coutume nous semble avoir généralement prévalu en France et en Belgique, comme en font foi les deux décisions de la S. Congrégation du Concile, que nous publions : l'une en date du 16 février 1867, qui tranche la question pour les chanoines titulaires. L'autre, en date du 29 mai dernier, la résout pour les chanoines honoraires qui habitent la ville épiscopale et fréquentent le chœur. Les voici:

(1) *Thesaurus resolutionum, etc.*, tom. 81, pag. 308 et 316.

(2) *Ibid*, tom. 87, pag. 112 et 119.

(3) *De sepultura et cœmeteriis*, pag. 197 et seq.

(4) *Prælectiones canonicæ*, vol. II, n. 177, pag. 163.

(5) C'est donc à tort que M. Craisson dit en traitant cette question : « An in defectum eorum debeat venire ecclesia parochialis, nihil fuit decisum a S. C. » *Manuale totius juris canonici*, n. 1398. Les décisions que nous avons rapportées prouvent à l'évidence le contraire.

I.

I. An et cui jus competat administrandi ultima sacramenta canonicis titularibus et honorariis in parœcia S. Benigni habitantibus in casu.

II. An et cui jus competat levandi corpus canonici in parœcia S. Benigni habitantis et ad ecclesiam cathedralem, et inde ad publicum cœmeterium ducendi in casu.

Et quatenus affirmative favore capituli.

III. An parochus S. Benigni in funeribus canonicorum in sua parœcia decedentium intervenire possit cum stola et pluviali in casu.

S. Congregatio Concilii, habita ratione ostensæ consuetudinis quoad canonicos titulares, die 16 februarii 1867, respondit.

Ad I. Affirmative favore capituli quoad canonicos titulares; quoad canonicos honorarios coadjuventur probationes.

Ad II. Affirmative in omnibus favore capituli ut in primo.

Ad III. Negative.

II.

I. An et cui jus competat administrandi ultima sacramenta Canonicis honorariis in parœcia S. Benigni habitantibus in casu.

II. An et cui jus competat levandi corpus canonici honorarii in parœcia S. Benigni habitantis, et ad ecclesiam cathedralem et inde ad publicum cœmeterium ducendi in casu.

Et quatenus affirmative favore capituli.

III. An parochus S. Benigni in funeribus canonicorum honorariorum in sua parœcia decedentium intervenire possit cum stola et pluviali in casu.

Die 29 mai 1869, S. Congregatio Concilii respondere censuit :

Ad I et II. Affirmative quoad canonicos honorarios tantum qui in civitate episcopali morantur et chorum frequentant.

Ad III. Negative, quod canonicos comprehensos in superioribus resolutionibus.

DÉCISIONS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES.

I.

INDULT PERMETTANT AUX PRÊTRES, QUI CÉLÈBRENT DANS LES CHAPELLES DES CARMÉLITES DÉCHAUSSÉES DE FRANCE, DE SE CONFORMER A LEUR CALENDRIER ET A LEUR MISSEL PROPRE.

On sait qu'en principe les aumôniers ou chapelains des religieuses peuvent dire les messes des saints dont elles font l'office[1]; mais avec le Missel romain et *de communi*; ils ne peuvent dire les messes propres accordées à ces Ordres, sans une concession particulière. Cela est vrai *a fortiori* des autres prêtres étrangers à l'Ordre qui célèbrent dans les chapelles des religieuses. Aussi Benoît XIV avertit-il les Supérieurs des religieux qui ne se servent point du Missel romain, de l'obligation d'en avoir un dans la sacristie à l'usage des prêtres étrangers, afin que ceux-ci puissent se conformer aux prescriptions de l'Eglise pour la célébration de la messe.

Plusieurs Ordres religieux ont obtenu des priviléges en faveur des prêtres étrangers qui célèbrent dans leurs églises[2]. C'est un privilége du même genre qu'un décret de la S. Congrégation des Rites, en date du 15 avril 1869, accorde aux Carmélites de France. Il décide, en premier lieu, que les confesseurs et chapelains de ces religieuses doivent, en célébrant la sainte messe dans les églises ou chapelles de leurs couvents, se servir du calendrier et du missel propre aux Carmélites.

(1) V. Falise, *S. Rituum Congregationis decreta*, V. *Capellani*. n. 1.
(2) *Ibid.*, not., pag. 65.

En second lieu, il permet aux prêtres étrangers de se conformer au même calendrier et missel, à condition toutefois que, dans ces églises et chapelles, il se trouvera un Missel romain à l'usage des prêtres étrangers qui désireraient dire la messe avec ce missel. Il est plus que probable que, si les Carmélites des autres pays demandent le même privilége, il leur sera accordé.

Voici le texte du décret :

DECRETUM. Quum Sanctimoniales Ordinis Carmelitarum excalceatarum in monasteriis Galliæ degentes, etsi vota tantum simplicia emittant, per decretum Sacræ Congregationis Episcoporum et Regularium diei 5 martii anni vertentis privilegiorum omnium et gratiarum spiritualium communicationem obtinuerint, quibus gaudent sanctimoniales ejusdem instituti, quæ solemnia vota emiserunt, hinc R^mus Gay, Vicarius Generalis Episcopi Pictaviensis exquisivit, ut Sacerdotes omnes, qui in earumdem ecclesiis vel sacellis sacrum erunt facturi, privilegio gaudeant earumdem sanctimonialium kalendario et Proprio Missarum a Sancta Sede approbatis, sese conformandi.

Sanctitas vero sua, referente subscripto Sacrorum Rituum Congregationis Secretario, attentis expositis et de speciali gratia, quæ sequuntur privilegia concedere dignata est; nimirum indulsit :

1° Ut confessarius et cappellani prædictarum sanctimonialium servitio addicti in sacrosancto missæ sacrificio celebrando in earum ecclesiis vel cappellis conformare sese debeant prædicto kalendario et Proprio.

2° Ut cæteri sacerdotes in dictis ecclesiis vel sacellis sacrum facientes enunciato kalendario et Proprio sese conformare valeant : addita tamen conditione ut in iisdem ecclesiis vel cappellis præsto sit Missale Romanum in usum eorumdem sacerdotum qui cum Missali Romano celebrare desiderant. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 15 aprilis 1869.

Locus ✝ Sigilli. C. Episc. Portuens. et S. Rufinæ
Card. PATRIZI, S. Rit. Congr. Præfectus.
D. Bartolini, S. Rit. Congr. Secretarius.

II.

MESSE ET COLLECTE DU SAINT-ESPRIT PRESCRITES PAR LES LETTRES APOSTOLIQUES DU 11 AVRIL 1869.

Quelques doutes ont été présentés à la S. Congrégation des Rites, au sujet de la messe et de la collecte du Saint-Esprit, ordonnées par les lettres Apostoliques du 11 avril 1869. On a demandé 1° si cette messe devait être chantée, ou s'il suffisait de la lire. D'après le principe posé dans la réponse au sixième doute, la solution de cette question n'était pas douteuse. En effet, on y décide que cette messe fait partie du service du Chœur. S'il en est ainsi, cette messe doit suivre la condition des autres messes de l'Eglise. En conséquence là où la messe conventuelle doit être chantée, la messe du Saint-Esprit devra aussi l'être. Là, au contraire où il suffit que la messe conventuelle soit lue, il suffira aussi de lire la messe du Saint-Esprit. Conformément à ces principes, la S. Congrégation a répondu que cette messe devait être chantée dans les cathédrales et les collégiales; dans les autres églises désignées dans le Bref Apostolique[1], cette messe doit être lue ou chantée, selon que la messe conventuelle y est lue ou chantée.

Le second doute demandait si on devait y ajouter le *Gloria* et le *Credo*. Cette messe revêtait évidemment le caractère de messe votive solennelle, puisque le Souverain Pontife ordonne de la chanter tous les jours, même aux fêtes doubles majeures. La gravité de la cause ne pouvait être révoquée en doute : quelle cause plus grave que celle d'un con-

(1) Ces églises sont celles des religieux qui sont obligés à la messe conventuelle : « Atque etiam, *lit-on dans le Bref*, in singulis cujusque religiosæ familiæ ecclesiis regularium, qui conventualem missam celebrare tenentur. »

cile général? La réponse n'était donc pas douteuse[1]. Le *Gloria* et le *Credo* doivent être ajoutés.

Au troisième doute, on demandait si l'on devait omettre cette messe pendant les octaves privilégiées de Pâques, de l'Epiphanie, de Noël et du Très-Saint Sacrement. Comme le Bref n'excepte que les doubles de première et de seconde classe, on répondit qu'il fallait s'en tenir au Bref.

A quelle heure cette messe doit-elle être célébrée? Tel fut l'objet du quatrième doute. La réponse se trouvait dans les Rubriques du Missel : « Missæ votivæ, *y lit-on*, quia non correspondent officio, si solemniter celebrentur pro re gravi, vel publica Ecclesiæ causa, cum populi frequentia, dicantur post Nonam[2]. » Le même motif (quia non correspondet officio) exige également qu'elle soit dite après toutes les messes prescrites par les rubriques.

La S. Congrégation décida donc qu'on doit la dire après Nones et après toutes les messes prescrites ce jour-là par les rubriques.

Le cinquième doute était formulé en ces termes : faut-il ne dire qu'une seule oraison à cette messe ; ou doit-on en dire plusieurs comme dans les messes votives? Cette messe étant une messe votive solennelle pour une cause générale de l'Eglise, il est clair qu'elle ne doit avoir qu'une seule oraison[3]. C'est ce que la Congrégation a décidé.

(1) « In missis votivis non dicitur (*Gloria*)... nisi missa votiva solemniter dicenda sit pro re gravi, vel pro publica Ecclesiæ causa, dummodo non dicatur missa cum paramentis violaceis. » *Rubricæ generales Missalis*, tit. VIII, n. 4. « Item dicitur *Credo* in missis votivis, quæ solemniter pro re gravi, vel pro publica Ecclesiæ causa celebrantur, etiamsi dicantur in paramentis violaceis in dominica. » *Ibid.*, tit. XI, in fine. Cf. Falise, *Cérémonial romain*, pag. 324 et 334. 3e édit. ; Bouvry, *Expositio Rubricarum*, part. III, sect, II, tit. IV, quæst. 7, tom. 2, pag. 64 et 65 ; *Compendium rubricarum Breviarii et Missalis Romani*, part. II, n. 24, pag. 51.

(2) *Rubricæ generales Missalis*, tit. XV, n. 5.

(3) « In missis votivis, quando solemniter dicuntur pro re gravi, vel pro

Le sixième doute demandait si cette charge incombait aux chanoines ou à l'église? La S. Congrégation répondit que c'était une charge de l'église et que cette messe devait être considérée comme faisant partie du service du chœur. D'où on peut conclure à juste titre que l'antienne de la sainte Vierge, par laquelle on termine l'office, ne doit se dire qu'après cette messe.

Le Bref Pontifical ordonne de chanter la messe du Saint-Esprit dans toute église occupée par des réguliers, quelle que soit leur famille religieuse, tenus de célébrer la messe conventuelle. Cette clause comprend-elle les religieuses? Telle est la question posée au septième doute. La S. Congrégation l'a résolue négativement.

Enfin le dernier doute portait sur l'oraison du Saint-Esprit, que les Lettres Apostoliques ordonnent à tout le clergé d'ajouter chaque jour à la messe. Les auteurs enseignent qu'en principe, une oraison, commandée par le supérieur, s'omet aux fêtes doubles de première classe, et aux messes chantées des fêtes doubles de deuxième classe[1]. Le 7 août 1627, on avait posé à la S. Congrégation des Rites le doute suivant : « 4. An oratio *Deus refugium nostrum, etc.*, quando Sanctissimus eam pro re gravi dicendam jubet, dicenda sit etiam in festis primæ classis? » La réponse avait été : « 4. Non esse dicendam[2]. »

Il est vrai que le 7 septembre 1816, la S. Congrégation des Rites adopta une autre règle et établit une distinction entre

publica Ecclesiæ causa, dicitur una tantum oratio. » *Rubricæ generales Missalis*, tit. IX, n. 14. Cf. Falise, *ibid.*, pag. 327; Bouvry, *ibid*, pag. 64; *Compendium rubricarum Breviarii et Missalis Romani*, part. II, n. XXIV, pag. 51.

(1) V. Falise, *ibid.*, pag. 326; *Compendium rubricarum Breviarii et Missalis Romani*, part. II, n. X, 10°; Gardellini, *Decreta authentica Congregationis sacrorum Rituum*, vol. III, pag. 140, not. 1, 3e edit.

(2) Gardellini, *ibid.*, n. 707, vol. I. pag. 157.

les oraisons commandées pour une cause grave et celles qui ne le sont pas. Les premières doivent être dites même aux doubles de première classe, et cela sous une seule conclusion. Quant aux autres, on doit les omettre aux doubles de première classe ; aux doubles de seconde classe, le célébrant est libre de les dire ou de les omettre. Voici les deux doutes qui furent proposés avec la réponse qu'ils reçurent.

22. Utrum oratio, præcepta a superiore necessitatis publicæ tempore, locum habeat in diebus primæ et secundæ classis?

23. An prædicta oratio dici debeat sub distincta conclusione?

Ad 22 et 23. Si oratio præcepta sit pro re gravi, dicenda erit in duplicibus primæ classis sub unica conclusione; et in duplicibus secundæ classis sub sua conclusione. Si non sit pro re gravi, omittenda in duplicibus primæ classis; in duplicibus vero secundæ classis arbitrio sacerdotis[1].

Le 15 mai 1819, la S. Congrégation parut revenir sur ses pas et s'en tenir à sa décision de 1627. Car au doute suivant : « 2. An in duplicibus primæ et secundæ classis recitanda sit collecta a Majoribus imperata? » elle répondit : « Ad 2. Negative in duplicibus primæ classis, ut alias responsum fuit. Quoad duplicia vero secundæ classis poterit ad libitum celebrantis legi, vel omitti collecta imperata in missis privatis tantum ; in conventuali et solemni omittenda[2].»

En 1835, l'évêque de Namur exposa l'opposition qui paraissait exister entre ces décrets et demanda à la S. Congrégation de décider auquel on devait donner la préférence. Le 23 mai de la même année, elle renvoya au décret de 1819. Voici le doute et la réponse.

I. 3. Gavantus dicit Sacram Rituum Congregationem die 28 augusti 1627 decrevisse orationem præscriptam a superiore pro publica

(1) *Ibid.*, n. 4526; vol. III, pag. 68 et 69.

(2) *Ibid.*, n. 4560 ; vol. III, pag. 140 et 142.

causa regulariter omittendam esse in festis primæ classis : idem auctor affirmat communiorem usum insigniorum ecclesiarum Urbis esse, ut neque dicatur hujusmodi oratio in missis privatis, nedum in solemni, in festis secundæ classis. Aliunde citatur sequens decretum ad Episcopum Tuden. in Hispania 7 septembris 1816. *Si oratio præcepta sit pro re gravi, dicenda erit in duplici primæ classis; in duplici vero secundæ classis arbitrio sacerdotis.* Inde animi fiunt ancipites, quum præsertim superior non soleat præcipere orationem, nisi pro re gravi. Postulatur decisio.

Ad 1. Quæst. 3. Detur decretum Regni Hispaniarum diei 12 maii 1819, nimirum : Negative in duplicibus primæ classis, ut alias responsum fuit. Quoad duplicia vero secundæ classis, ad libitum celebrantis legi, vel omitti poterit collecta imperata in missis privatis tantum ; in conventuali et solemni omittenda[1].

En 1853, le même doute revint encore devant la S. Congrégation, qui décida de la même manière et renvoya à la réponse donnée en 1835. « Dubium XV. Collecta , *demandait-on*, pro re gravi imperata, potestne dici in duplicibus primæ classis, et in missis, quæ unicam orationem admittunt? Et quatenus affirmative ad utrumque, estne dicenda sub unica conclusione? Ad 15. Negative in omnibus, *répondit-on*, et detur decretum in una Namurcen, diei 23 maii 1835, ad dubium I[2]. »

La jurisprudence de la S. Congrégation paraît donc aujourd'hui bien établie. Il semblait dès lors superflu d'interroger la S. Congrégation pour savoir si l'oraison commandée devait être dite aux fêtes de première et de seconde classe. Cependant le recours n'a pas été inutile, puisque la S. Congrégation a appliqué ici le décret du 7 septembre 1816. L'importance de la cause est sans doute le motif qui lui aura dicté sa décision. Comme le remarque le rédacteur des *Acta*, etc., la règle générale admet des exceptions, quoique ces exceptions

(1) *Ibid* , n. 4746, vol. III, append I, pag. 146 et 148.
(2) *Ibid.*, n. 5183 ; vol. IV, appendix II, pag. 169.

soient rares. « Hæc tamen generalis regula, quæ Romæ servatur, suas admittit exceptiones, quamquam raro. Ratio est, quia causæ propter quas collectæ imperantur, etsi graves, non sunt semper ejusdem gravitatis generis : dantur enim causæ universales et gravissimæ, dantur causæ publicæ necessitatis quibus vigentibus cessat regula consueta ritus. Imo ritus ipse postulat ut, durantibus hujusmodi causis, precatio imperata nunquam cesset ; præsertim quando superior, qui causarum gravitatem noscit, id singillatim imperet[1]. » Nous sommes bien ici dans le cas de l'exception. L'oraison du Saint-Esprit sera donc dite aux doubles de première classe sous une seule conclusion ; aux doubles de seconde classe sous sa conclusion propre. Voici maintenant le décret de la S. Congrégation.

De Missa Spiritus Sancti, quam Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa IX, Litteris Apostolicis in forma Brevis datis die 11 aprilis anni 1869, omnibus ecclesiis capitularibus et conventualibus Urbis et Orbis, præter consuetam conventualem, celebrandam qualibet feria V injunxit, et de Collecta de eodem Spiritu Sancto in missis quotidie addenda, sequentia dubia Sacrorum Rituum Congregationi exhibita fuerunt :

I. An prædicta Missa votiva de Spiritu Sancto debeat esse cantata vel lecta ?

II. An huic Missæ addi debeat *Gloria* et *Credo ?*

III. An hæc Missa omittenda sit in octavis privilegiatis Paschatis et Epiphaniæ, itemque Nativitatis et Corporis Christi, præsertim si est lecta ?

IV. Qua hora hæc Missa celebrari debeat ?

V. An in hac Missa unica oratio vel plures ut in missis votivis dici debeant ?

VI. An sit onus impositum canonicis, vel potius ecclesiæ ?

VII. In ecclesiis præsertim Sanctimonialium, in quibus attentis

(1) *Acta ex iis decerpta quæ apud Sanctam Sedem geruntur, in compendium opportune redacta et illustrata,* vol. IV, pag. 670, not. 1.

temporum circumstantiis una missa vix potest celebrari, quid fieri debeat? Quænam omittenda?

VIII. An Collecta de Spiritu Sancto debeat omitti in diebus primæ et secundæ classis?

Hæc autem dubia quum subscriptus Secretarius retulisset in ordinariis Sacrorum Rituum comitiis, subsignata die ad Vaticanum habitis, Eminentissimi ac Reverendissimi Patres Sacris tuendis Ritibus præpositi, audito prius voto alterius ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris scripto exarato typisque evulgato, rescribendum censuerunt:

Ad I. *In omnibus Cathedralibus et Collegiatis ubi quotidie canitur missa conventualis, cantari debet etiam Missa de Spiritu Sancto; in aliis ecclesiis in Brevi Apostolico designatis, hæc Missa debet legi vel cani, prout legitur vel canitur missa conventualis.*

Ad II. *In casu, tam in Missa cum cantu, quam in Missa sine cantu, addatur* Gloria *et* Credo.

Ad III. *Standum est præscriptioni Brevis: ideoque singulis feriis V, in quibus non occurrat duplex primæ vel secundæ classis, est celebranda, etiamsi celebretur lecta.*

Ad IV. *Cantetur, aut legatur post Nonam, et etiam post omnes missas a Rubricis eadem die præscriptas.*

Ad V. *In casu dici debet una tantum oratio tam in Missa cum cantu, quam in Missa sine cantu.*

Ad VI. *Est onus ecclesiæ, et haberi debet ut pars servitii choralis.*

Ad VII. *Moniales non comprehendi.*

Ad VIII. *Negative, et in festis primæ classis dici debet sub unica conclusione; in festis vero secundæ classis cum propria conclusione.*

Atque ita rescripserunt. Die 3 julii 1869.

Facta autem per me infrascriptum Secretarium de præmissis Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX relatione, Sanctitas Sua Sacræ Congregationis responsa approbavit, confirmavit ac servari mandavit. Die 8 iisdem mense et anno.

C. Episcopus Portuen. et S. Rufinæ Card. PATRIZI, *S. R. C. Præf.*

Locus ✝ Sigilli. Dominicus Bartolini, *S. R. C. Secretarius.*

DÉCISIONS DE LA S. PÉNITENCERIE

SUR LE JUBILÉ ACTUEL.

A peine promulgué, le jubilé a donné lieu à un grand nombre de doutes, dont quelques-uns furent soumis à la S. Pénitencerie, et d'autres à la S. Congrégation des Indulgences. Nous commençons par les premiers, qui sont les plus anciens, au moins par la date de leur solution.

I. Le premier doute examiné par la S. Pénitencerie concerne les envahisseurs des domaines Pontificaux, leurs mandataires, adhérents et coopérateurs. Dans notre article précédent, nous avons dit que le pouvoir d'absoudre des censures ne s'étend pas, pendant ce jubilé, aux censures fulminées par les Lettres Apostoliques du 26 mars 1860, contre ceux qui ont suscité, encouragé, aidé, excité, etc. la rébellion et l'envahissement des domaines pontificaux[1]. Les pouvoirs des confesseurs du jubilé de 1865 étaient formulés dans les mêmes termes que ceux des confesseurs du jubilé actuel. Or, deux décisions formelles de la S. Pénitencerie, qui s'était assurée de l'intention du Souverain Pontife, défendaient aux confesseurs d'absoudre de ces censures et leur enjoignaient de renvoyer aux Ordinaires des lieux les pénitents qui y seraient soumis. Les deux formules étant identiques, nous pensions que nous devions leur donner la même interprétation. Nous nous sommes trompé. Dans la réponse au premier doute qui lui était présenté, la S. Pénitencerie déclare que les confesseurs du jubilé actuel peuvent absoudre de ces censures les pénitents qui donneront des signes

(1) V. ci dessus, pag. 434 et suiv.

d'un véritable repentir, pourvu qu'ils aient réparé le scandale, ou du moins qu'ils soient disposés à le réparer aussitôt et du mieux qu'ils le pourront, et qu'ils promettent sincèrement d'obéir au Saint-Siége et de se soumettre aux mesures qu'il prendra à ce sujet. Quant aux officiers publics, dont les fonctions emportent quelque coopération aux actes réprouvés par le Saint-Siége, ou sont opposées aux lois divines et ecclésiastiques, ils ne peuvent être absous avant d'avoir donné leur démission. S'ils ne peuvent quitter leur emploi, qu'ils s'adressent à l'Ordinaire du lieu, qui y pourvoira selon les lettres de la Pénitencerie, en date du 26 juillet 1867, lettres auxquelles on doit strictement se conformer.

II. Le second doute regarde les ecclésiastiques qui ont fait ou souscrit des adresses contre le pouvoir temporel du Saint-Siége. On sait qu'eux aussi tombent sous les censures fulminées par les Lettres Apostoliques du 6 mars 1860. Une décision de la S. Pénitencerie, en date du 6 octobre 1862, ne laisse aucun doute à cet égard. La voici :

Un confesseur, désirant avoir une règle sûre de conduite dans l'exercice de son ministère, demande humblement une réponse à la question suivante : Depuis quelque temps on fait circuler des adresses dans lesquelles, avec toute l'apparence de respect envers le Saint-Siége, on conseille au Souverain Pontife et on le supplie de renoncer spontanément au domaine temporel. Maintenant on demande si les personnes, qui ont souscrit ces adresses, ont encouru l'excommunication et les autres peines portées dans les Constitutions et les Lettres Apostoliques[1]?

Sacra Pœnitentiaria, præfato dubio mature perpenso, rescribit : *Affirmative.*

Datum Romæ, in Sacra Pœnitentiaria, die 6 octobris 1862.

A. M. Card. CAGIANO, M. P.

A. Rubini, S. P. Secret.

(1) « Beatissimo Padre. Un confessore, desiderando avere una norma sicura, cui attenersi nell' esercizio del suo ministero, dimanda umilmente

Ces adresses sont un encouragement, une espèce d'adhésion à l'envahissement des domaines Pontificaux, ou à leur rébellion. Dès lors pas de doute que ceux qui les signaient, n'aient encouru les censures. On demandait donc, dans le second doute, si les confesseurs du jubilé pouvaient les absoudre. Après la réponse au premier doute, celle du second devait être affirmative, pourvu toutefois que le pénitent se fût rétractée et eût donné une publicité suffisante à sa rétractation.

III. Dans le troisième doute, on demande si les confesseurs peuvent absoudre ceux qui ont violé l'immunité ecclésiastique personnelle ou locale, ou de la clôture. Eux aussi encourent une excommunication réservée au Souverain Pontife[1]. La réponse de la S. Pénitencerie est qu'ils peuvent être absous, du moment qu'ils ont satisfait la partie lésée et réparé, autant qu'il est possible, l'injure faite à l'Eglise.

IV. Le quatrième doute est de la plus haute importance : il concerne les acquéreurs des biens ecclésiastiques immobiliers vendus par le domaine. Peuvent-ils être absous et à quelles conditions? En principe, ils ne pourraient être absous qu'après avoir restitué ces biens aux églises ou lieux pieux auxquels ils appartenaient, puisque les vendeurs s'en étaient mis injustement en possession et n'avaient aucun droit de les vendre. Mais l'Eglise s'est montrée indulgente, et

una riposta al seguente quesito. Da qualche tempo circolano alcuni indirezzi, nei quali, con tutta l' apparenza di rispetto verso la Santa Sede, si consiglia e si supplica il Sommo Pontefice a spogliarsi spontaneamente del dominio temporale. Or si cerca se le persone, che han sottoscritto un qualche indirizzo del tenore suddetto, abbiano incorso la scomunica ed altre pene inflitte dai Sommi Pontefici nelle Costituzioni e Lettere Apostoliche? » *La civiltà cattolica*, n. 307, pag. 108.

(1) Cf. Thesaurus, *De pœnis ecclesiasticis*, part. II, V. *Immunitas;* Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V. *Bona ecclesiastica*, art. III, et V. *Immunitas ecclesiastica*, art. III, n. 129-156; et art. IV.

s'est relâchée de la rigueur des principes en faveur des pénitents qui se montreront bien disposés. Toutefois ils ne pourront être absous qu'après avoir remis à l'Ordinaire, ou à des ecclésiastiques désignés par l'Ordinaire, un acte souscrit par eux, ou signé en présence de témoins, acte qui sera soigneusement conservé dans la chancellerie épiscopale ou ailleurs, par lequel ils se déclarent soumis, ainsi que leurs héritiers et successeurs, aux conditions ou obligations suivantes :

1. De retenir ces biens au gré de l'Eglise seulement ; et d'obéir ensuite à ses ordres.

2. De conserver ces biens et de les administrer utilement.

3 De remplir les charges pieuses qui les grèvent.

4. De subvenir sur les produits de ces biens aux besoins des personnes ou des lieux pieux auxquels ils appartiennent de droit.

5. D'avertir par un acte signé leurs héritiers et successeurs de ces obligations, afin qu'eux aussi sachent ce à quoi ils sont tenus.

V. Le cinquième doute s'occupe des mêmes acquéreurs qui ont cédé à d'autres leurs acquisitions, et de ceux qui ont coopéré à des contrats relatifs à ces mêmes biens. On demande également si on peut les absoudre et à quelles conditions? Outre les censures qu'ils ont encourues, ils ont commis une injustice ; ces actes leur ont rapporté quelque gain, ils n'ont aucun titre à le retenir ; les biens sont passés avec leurs charges et obligations entre les mains des nouveaux acquéreurs qui doivent en être avertis. Il y a donc scandale et injustice à réparer. D'où la réponse suivante de la S. Pénitencerie. Ils peuvent être absous à condition qu'ils aient remis à l'Ordinaire le gain qu'ils ont injustement perçu de là, afin qu'il soit conservé au profit des lieux pieux qui ont subi le dommage ; à condition en outre qu'ils aient réparé le scandale, qu'ils aient averti les nouveaux acquéreurs et les autres complices de pourvoir à leur conscience, et qu'ils

aient pris l'engagement de se soumettre aux dispositions que le Saint-Siége prendra à cet effet.

VI. Le sixième doute pose la même question que le quatrième par rapport aux acquéreurs des biens mobiliers ecclésiastiques : peut-on les absoudre et à quelles conditions? La S. Pénitencerie distingue ici entre les biens qui se consomment par l'usage et les autres biens. S'il s'agit des biens de la première espèce, on peut absoudre leurs acquéreurs, à condition qu'ils donneront une aumône au lieu pieux auquel ces biens appartenaient, si toutefois l'Ordinaire ou le confesseur jugent qu'ils les ont achetés en dessous de leur valeur. S'il s'agit d'autres biens, le confesseur imposera au pénitent l'obligation de recourir dans le plus bref délai à l'Ordinaire du lieu, afin que celui-ci y pourvoie d'après l'indult qu'il a reçu de la S. Pénitencerie.

VII. Le doute suivant demande la règle à suivre avec ceux qui ont pris à ferme des biens ecclésiastiques occupés ou vendus par le domaine. Peut-on les absoudre et à quelles conditions? La réponse est qu'ils peuvent être absous, en leur imposant l'obligation de recourir de suite à l'Ordinaire du lieu, afin que celui-ci prenne les mesures convenables et conformément à l'indult qu'il a reçu de la S. Pénitencerie.

VIII. Le huitième doute renouvelle la même question pour ceux qui ont reçu du gouvernement des biens ecclésiastiques en emphytéose. Ils ne peuvent être absous à moins qu'ils n'aient auparavant déposé entre les mains de l'Ordinaire, ou d'ecclésiastiques désignés par lui, un écrit par lequel ils se déclarent eux et leurs héritiers et successeurs soumis aux obligations et conditions suivantes :

1. De conserver ces biens et de les administrer utilement.

2. De n'user d'aucun privilége et loi, soit portée, soit à porter, quant à la libération du Canon.

3. De retenir ces biens au gré de l'Eglise seulement, et de se soumettre aux ordres qu'elle pourra donner quant à la restitution de ces biens.

4. D'exonérer les charges pieuses qui grèvent ces biens, si on ne les remplit pas d'ailleurs.

5. De payer entre temps le canon annuel, et de l'augmenter selon les exigences de la justice et d'après l'estimation d'experts d'une conscience timorée, si le canon stipulé dans le contrat n'est pas assez élevé.

6. D'avertir par un acte écrit leurs héritiers et successeurs de ces obligations, afin qu'eux aussi sachent à quoi ils sont tenus.

IX. Au neuvième doute on demande si l'on peut absoudre, et à quelles conditions, ceux qui non-seulement ont reçu du gouvernement des biens ecclésiastiques en emphytéose, mais qui encore les ont affranchis? Leur position est la même que celle des acquéreurs : quoiqu'ils n'aient été que locataires dans le principe, ils ont fini par devenir acquéreurs, et dès-lors la réponse donnée au quatrième doute pour les acquéreurs leur devenait applicable. C'est ce que la S. Pénitencerie a déclaré.

X. Au dixième doute la même question est posée pour ceux qui ont acquis des rentes et des droits ecclésiastiques rachetables de leur nature. La S. Pénitencerie décide qu'on peut les absoudre, pourvu qu'ils aient auparavant déposé entre les mains de l'Ordinaire la somme qu'ils ont payée en moins au gouvernement, afin que cette somme soit conservée au profit des lieux pieux auxquels les rentes et droits rachetés appartenaient. C'est une grande concession qu'on fait aux acquéreurs ; car, en principe, ils ne sont libérés de rien. Le gouvernement n'ayant aucun droit de faire ces ventes, les acquéreurs n'ont pas plus de droits que s'ils avaient acheté à des particuliers qui n'avaient aucun droit sur ces rentes.

XI. En onzième lieu, le même doute est soulevé pour ceux qui ont affranchi des redevances (canoni), rentes, prestations ou autres droits ecclésiastiques non rachetables de leur

nature : peuvent-ils être absous et à quelles conditions? Ils le peuvent, pourvu que, comme dans la réponse au nº IV, ils aient auparavant consigné entre les mains de l'Evêque, ou de ses délégués, un acte par lequel ils se déclarent, eux et leurs héritiers ou successeurs, soumis aux obligations et conditions suivantes :

1. De retenir les fonds ainsi invalidement affranchis au gré de l'Eglise seulement et d'obéir ensuite à ses ordres.

2. De conserver ces fonds et de les administrer utilement.

3. De tenir indemnes en tout temps les lieux pieux quant à la perception intégrale des canons, redevances et prestations, et quant à tous les autres droits qui appartenaient à ces lieux ; et d'exonérer toutes les charges pieuses annexées à ces fonds, pour autant qu'on ne les remplisse pas d'ailleurs.

4. De laisser un acte signé par eux à leurs héritiers et successeurs pour les avertir de ces obligations, et afin qu'ils sachent ainsi à quoi ils sont tenus.

XII. En douzième lieu, on demande si les confesseurs du jubilé actuel ont le pouvoir d'absoudre de l'hérésie? Cela ne pouvait plus faire de doute après la décision donnée pour le jubilé de 1865[1]. La réponse de la S. Pénitencerie, conforme à celle du 16 mars 1865, assure ce pouvoir aux confesseurs.

XIII. La treizième question n'est pas plus douteuse que la précédente, de la manière dont elle a été posée. On a demandé si celui qui, en vertu du jubilé, a déjà été absous des censures et des cas réservés, peut, en cas de rechute, être relevé une seconde fois des censures et des cas réservés, en répétant les œuvres prescrites. Cette question paraît supposer qu'on a déjà gagné le jubilé ; car elle suppose que toutes les œuvres ont été accomplies. Cette supposition ne

(1) V. ci-dessus, pag. 436.

laissait lieu à aucun doute sérieux, et conformément aux principes de Benoît XIV, la réponse a été négative[1].

XIV. On aurait pu présenter sur ce point une question beaucoup plus intéressante. Dans notre *traité du jubilé*, nous avons donné à la bulle de Benoît XIV une interprétation que rejette M. Daris. Nous avions enseigné que le confesseur du jubilé ne peut user qu'une seule fois de ses pouvoirs extraordinaires à l'égard du même pénitent[2]. Mais, d'un autre côté, nous disions qu'il peut en user, même après que le pénitent a gagné le jubilé, pourvu que le temps du jubilé ne soit pas passé et que le pénitent n'ait pas encore profité de ces avantages[3].

XV. M. Daris embrasse l'opinion diamétralement opposée à la nôtre. Il permet au confesseur d'user autant de fois que cela sera nécessaire de ses pouvoirs extraordinaires avec le pénitent qui n'a pas encore gagné le jubilé ; mais il ne peut plus en faire usage avec le pénitent qui a gagné le jubilé, quand même il n'en aurait pas usé auparavant en sa faveur. Cette opinion repose sur cette considération que les pouvoirs extraordinaires des confesseurs sont accordés afin que le pénitent puisse gagner le jubilé : ce sont les voies qui conduisent au jubilé, ou plutôt qui écartent les obstacles. Dès que le jubilé est gagné, la fin de la concession cesse, et, par suite, la concession elle-même[4]. En outre, le pénitent, qui,

(1) V. notre *Traité canonique et pratique du jubilé*, chap. VI, art. II, sect. I, n. 28 et suiv., pag. 407 et suiv. ; et sect. III, n. IV, pag. 646.

(2) Chap. IV, n. 29, pag. 128 ; chap. VI, art. II, sect. I, n. 29, pag. 408 ; et sect. III, n. 4, pag. 647.

(3) Chap. IV, art. II, sect. III, n. 9, pag. 650.

(4) « Facultatibus uti poterit confessarius etiam pluries in favorem ejusdem pœnitentis in confessionibus quæ ad jubilæum lucrandum instituuntur ; concessæ enim fuerunt ad jubilæi consecutionem suntque velut ipsius præparatio. Verba quibus usus est Pius IX *hac tantum vice* hunc sensum præ se ferunt : *pro consequendo jubilæo*, *in favorem jubilæi consequendi*, ac conse-

entre la confession où il a été absous des cas réservés et l'accomplissement de la dernière œuvre du jubilé, commet un péché mortel, doit se confesser de nouveau pour gagner le jubilé[1]. Mais si ce péché est réservé, il faut qu'il puisse en recevoir l'absolution ; autrement il lui sera impossible de gagner le jubilé. Or, les Souverains Pontifes veulent que tout le monde gagne le jubilé. On va donc contre l'intention des Souverains Pontifes en refusant aux confesseurs le droit d'user dans ce cas de leurs pouvoirs extraordinaires. Et c'était bien là la manière de voir de Benoît XIV, qui avait permis aux fidèles de gagner l'indulgence du jubilé de l'année sainte autant de fois qu'ils réitéreraient les œuvres prescrites, mais qui limitait au premier gain de l'indulgence l'usage des facultés extraordinaires accordées aux confesseurs. Elles étaient la voie, la préparation à ce premier gain. Conséquemment l'indulgence du jubilé une première fois obtenue, le confesseur ne peut plus user de ses pouvoirs extraordinaires en faveur du pénitent qui l'a gagnée[2].

quenter quoties confessio instituitur pro consequendo jubilæo ; jubilæo igitur obtento, facultates expirant quoad illum qui jubilæum consecutus est. » *Prælectiones canonicæ,* vol. III, n. 206, pag. 311.

(1) C'est incontestable. V. notre *Traité canonique et pratique du jubilé,* chap. V, art. II, § II. n. VIII, pag. 183.

(2) « Ille, *dit encore M. Daris,* qui inter confessionem in qua a reservatis absolutus fuit et adimpletionem ultimi operis, mortale peccatum committit, tenetur denuo confessionem instituere ad lucrandum jubilæum. Si igitur peccatum istud foret reservatum, ab eo absolvi posset, alioquin enim impossibile ei foret ut lucraretur jubilæum ; intendit autem B. Pontifex ut omnes illud lucrentur. Nec alia est sententia Benedicti XIV ; concesserat ut jubilæum anni sancti 1750 toties a fidelibus obtineri posset quoties opera injuncta iterarent ; at facultates confessariis concessæ ad *primam* jubilæi *consecutionem* directæ erant ac veluti ipsius præparatio, ac consequenter jubilæo pro prima vice consecuto, facultatibus uti non poterant confessarii in pœnitentem qui illud jam consecutus erat : — Hoc tamen declarantes, neminem posse nisi semel, id est, prima tantum vice frui seu potiri favoribus huic jubilæo ad-

La conséquence de cette opinion c'est que, si un pénitent oublie, avant de gagner le jubilé, de demander la commutation de son vœu, ou la dispense de l'irrégularité, il ne peut plus l'obtenir, quand même le temps du jubilé serait loin d'être écoulé[1].

XVI. Il nous est impossible d'admettre la conséquence de M. Daris. Rien dans les bulles Pontificales ne la favorise, et elle est contraire aux principes du droit. Aussi croyons-nous qu'aucun auteur ne l'admettra. Nous la trouvons peu en harmonie avec les bulles des Papes. En effet, les indults accordent ces pouvoirs aux confesseurs d'une manière absolue, sans y mettre la condition qu'ils ne peuvent en faire usage qu'avec ceux qui n'ont pas encore gagné le jubilé. Si l'intention du Pape était que le confesseur n'en pût user qu'avec ceux qui n'ont pas encore gagné l'indulgence du jubilé, n'eût-il pas dû l'exprimer? Ne l'eût-il pas fait? De quel droit donc veut-on restreindre ce pouvoir? Cette restriction est-elle dans la nature des choses? Nullement. Elle devra donc ressortir du texte même des bulles. Loin de là, le texte s'oppose à cette restriction. Afin d'engager les fidèles à gagner l'indulgence du jubilé et à concourir plus efficace-

junctis; quare post primam vicem nullus gaudere amplius poterit beneficio aut absolutionum a novis censuris et casibus reservatis de novo fortasse contractis, aut commutationum, aut dispensationum in facultatibus superius positis contentarum. — *Convocatis,* 30 nov. 1749, n. 52. Eamdem declarationem renovat in constitutione *Inter præteritos*, 3 dec. 1749 : — In eadem constitutione et in eodem paragrapho declaravimus illum qui semel illarum particeps factus est prima vice qua jubilæum consecutus fuit, iterum earum participem fieri non posse, si post primam jubilæi acquisitionem, iterum in censuras incurrerit, aut casus reservatos commiserit, vel novis votorum commutationibus aut dispensationibus indigeat, n. 84. » *Ibid*, pag. 311 et 312.

(1) « Ex hac sententia, *poursuit M. Daris*, sequitur pœnitentem, qui oblitus est petere commutationem voti, vel dispensationem, post lucratum jubilæum hanc gratiam non amplius obtinere posse, sive elapsum sit, sive adhuc duret tempus jubilæi. » *Ibid.*, pag. 312.

ment par leurs prières à obtenir le but du jubilé, le Saint Père accorde aux fidèles le droit de se choisir un confesseur, qui, par le fait même, se trouve investi de pouvoirs extraordinaires, pouvoirs dont il peut user une fois avec chaque pénitent pendant tout le cours du jubilé. La nature des choses exige-t-elle que ces pouvoirs prennent fin du moment que le pénitent a gagné l'indulgence? Nous ne voyons pas comment on pourra jamais établir cette proposition. Elle nous paraît du reste en opposition avec la bulle de Benoît XIV. Après avoir expliqué pourquoi il a permis de gagner plusieurs fois l'indulgence du jubilé, le Pape ajoute : « Hoc tamen declarantes, neminem posse, nisi semel, id est prima tantum vice, frui, seu potiri favoribus huic jubilæo adjunctis : quare post primam vicem nullus gaudere amplius poterit beneficio aut absolutionem a novis censuris et casibus reservatis de novo fortasse contractis, aut commutationum, aut dispensationum in facultatibus superius positis contentarum[1]. » L'intention du Pape ne paraît-elle pas claire que chaque pénitent puisse profiter une fois des priviléges du jubilé?

M. Daris veut que ces priviléges soient attachés au premier gain de l'indulgence. C'est contraire à la bulle de Benoît XIV qui refuse à la vérité au confesseur le droit d'user des pouvoirs extraordinaires, lorsqu'on gagne une seconde fois le jubilé, mais en faveur seulement des pénitents qui ont déjà profité de ces priviléges : « Declaravimus illum *qui semel illarum particeps factus est prima vice qua jubilæum consecutus fuit,* iterum earum participem fieri non posse, si post primam jubilæi acquisitionem, iterum in censuras incurrerit, aut casus reservatos commiserit, vel novis votorum commutationibus aut dispensationibus indigeat[2]. »

(1) *Constit.* Convocatis, n. 52. *Bullarium Bened. XIV,* vol. VII, pag. 352.
(2) *Constit.* Inter præteritos, § 84; *Bullar.*, vol. VIII, pag. 184.

XVII. Nous avons dit, en second lieu, que la conséquence de M. Daris est contraire aux principes du droit. En effet, les auteurs, s'appuyant sur une règle du droit, enseignent presque unanimement que les priviléges non odieux, c'est-à-dire qui ne préjudicient point aux droits des tiers et ne sont point opposés au droit commun, ne cessent point par la cessation de la cause qui leur a donné naissance. Nous nous contenterons de citer le texte de Schmalzgrueber, résumant l'enseignement général : « *Si* (*privilegium*) *favorabile est*, et continet merum favorem principis, illud manet, etiam cessante causa; quia ut rite et licite concedatur, vel non requiritur causa, vel, si requiratur, requiritur solum, ut honeste et prudenter concedatur, non vero ut conservetur; nam ut regula 16 in 6 habet, *decet concessum a principe beneficium esse mansurum*[1]. » Or, personne ne contestera que les priviléges dont il s'agit, soient des priviléges favorables. La conséquence, d'après les principes du droit, c'est que ces priviléges ne cessent point, quoique la cause de leur concession, ou le but pour lequel ils ont été concédés, aient cessé.

XVIII. Cette conséquence de M. Daris qui se confond avec la seconde proposition ne nous paraît donc pas admissible; elle est tout à fait insoutenable. En est-il de même de la première proposition, qui donne au confesseur le droit d'user de ses pouvoirs extraordinaires autant de fois que le péni-

(1) *Jus ecclesiasticum universum*, lib. v, tit. 33, n. 166; Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. v, tit. 33, n. 185; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, lib. v, tit. 33, n. 44; Pirhing, *Jus canonicum*, lib. v, tit. 33, n. 169; Pichler, *Summa jurisprudentiæ sacræ universæ*, lib. v, tit. 33, n. 28; Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, lib. v, quæst. 448, n. 2; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, V. *Privilegium*, art. III, n. 18; Suarez, *De legibus*, lib. VIII, cap. 30, n. 2; Grueber, *De privilegiis religiosorum*, tract. I, disp. V, n. 11; Kondig, *Elenchus privilegiorum regularium tam mendicantium quam non mendicantium*, tract. I, n. 74.

tent se confessera dans le but de gagner le jubilé ? Nous avons combattu cette proposition dans notre *Traité du jubilé*[1], et nous n'avons trouvé aucun motif assez puissant pour nous faire changer d'opinion. Nous eussions cependant été heureux de nous rallier au sentiment de M. Daris. Car nous verrons toujours avec plaisir étendre les limites des pouvoirs des confesseurs du jubilé. Cette question n'a pas été résolue par la S. Pénitencerie, puisque ce doute ne lui a pas été soumis ; mais nous publions ci-après des doutes résolus par la S. Congrégation des Indulgences. Or, parmi ces doutes, il en est un qui nous paraît plutôt favoriser notre sentiment que celui de M. Daris. Le voici : « X. Attenta clausula : *hac vice tantum*, quæritur an qui in censuras, et casus reservatos inciderit, una tantum vice absolvi possit prout edixit Benedictus XIV in constit. *Inter graviores*[1], vel potius in hoc jubilæo toties quoties in censuras, et casus reservatos incurrerit, absolvi possit ? R. Affirmative ad primam partem ; negative ad secundam. »

XIX. Nous disons que cette réponse est favorable à notre opinion. En effet, on demande si on ne peut être absous qu'une seule fois pendant le jubilé, ou si on peut l'être autant de fois qu'on retombe dans des cas réservés, ou que l'on encourt des censures. La S. Congrégation répond qu'on ne peut l'être qu'une seule fois. Cette réponse serait-elle vraie, si la S. Congrégation adoptait le sentiment de monsieur Daris ? Si elle s'y était ralliée, la réponse n'eût-elle pas dû être : *Negative ad primam partem; affirmative ad secundam, quamdiu pœnitens jubilæum nondum lucratus est?*

Nous savons qu'on pourra encore contester notre inter-

(1) Chap. VI, art. II, sect. I, § I, n. 29, pag. 408.

(2) L'auteur de la demande s'est trompé : c'est dans la Constitution *Inter præteritos*, citée ci-dessus, que cela se trouve. Du reste, il n'y a aucune constitution qui commence par ces mots dans le Bullaire de Benoît XIV.

prétation : qu'on dira que la demande n'était pas aussi générale que nous le supposons, que son sens était restreint par les termes : *Prout edixit Benedictus XIV, etc.;* et que par conséquent la réponse est également restreinte dans les termes des constitutions de Benoît XIV, et peut ainsi se concilier avec l'opinion de M. Daris. Quelque subtile que nous paraisse cette interprétation, quelque répugnance qu'elle nous inspire, nous n'oserions lui refuser toute apparence de fondement, lui dénier toute probabilité ; et c'est pourquoi nous n'avons pas donné la décision comme consacrant définitivement notre sentiment. Il est à souhaiter que la question bien posée soit enfin soumise au jugement de la S. Congrégation des Indulgences, ou de la S. Pénitencerie.

XX. Dans notre article sur le jubilé actuel, appuyés sur les principes, nous disions que, s'il n'intervenait aucun nouvel acte du Saint-Siége, on ne pourrait gagner l'indulgence qu'une seule fois[1]. La S. Pénitencerie, à laquelle on a soumis la question, a décidé qu'on pouvait de nouveau gagner l'indulgence en répétant les œuvres prescrites. C'est l'objet du quatorzième doute.

XXI. Benoît XIV avait posé en principe que les confesseurs du jubilé ne peuvent user de leurs pouvoirs extraordinaires qu'avec les pénitents qui étaient animés d'un véritable désir de gagner l'indulgence et disposés à en remplir les conditions. Cela était rationnel : car ces pouvoirs ont pour but l'obtention de l'indulgence ; ils sont un moyen pour arriver à cette fin ; ils supposent par conséquent dans celui en faveur de qui on en fait usage, l'intention de gagner le jubilé. « Intelligant (confessarii), *dit Benoît XIV*, hujusmodi facultatibus peculiaribus a Nobis, ut supra, pro hoc anno sancto sibi concessis uti se non posse, nisi cum iis pœnitentibus qui præsens ejusdem anni sancti jubilæum consequi

(2) V. ci-dessus, pag. 416 et suiv.

sincere et serio volunt, atque ex hoc animo ipsum lucrandi, et reliqua opera ad id lucrandum necessaria adimplendi, ad confessionem apud ipsos peragendam accedunt[1]. » On a demandé à la Pénitencerie si cette règle de Benoît XIV devait encore être observée, si les confesseurs pouvaient user de leurs pouvoirs extraordinaires avec les pénitents qui n'ont pas l'intention de remplir les conditions, et de gagner l'indulgence du jubilé. Tout naturellement la S. Pénitencerie a maintenu le principe de Benoît XIV, et répondu que les confesseurs ne pouvaient faire usage de leurs pouvoirs avec ces pénitents.

XXII. Nous rappellerons, à cette occasion, les conséquences que nous avons tirées de ce principe dans notre *Traité du jubilé* : « D'où, nous concluons 1° que si le confesseur est certain que son pénitent n'a pas cette disposition, il ne peut user en sa faveur des pouvoirs extraordinaires du jubilé; s'il en doute avec fondement, il est obligé de s'en assurer : il doit donc interroger le pénitent sur ses intentions avant de lui appliquer les priviléges du jubilé. D'où nous concluons 2° que l'usage de ces priviléges en faveur d'un pénitent qui n'avait aucune intention de gagner le jubilé est nul, puisque les Souverains Pontifes n'accordent point ces priviléges sinon pour ceux qui ont la sincère volonté de gagner l'indulgence du jubilé, à l'exclusion de tous les autres qui méprisent ou qui négligent d'en profiter[2]. »

XXIII. Voici le texte des doutes présentés à la S. Pénitencerie avec les réponses qu'elle y a données.

Quamvis amplissimæ facultates per Litteras Apostolicas diei 11 Aprilis nuper elapsi a SSmo Dno PIO PP. IX concessæ adeo in se perspicuæ sint, ut nullum ambigendi locum relinquant; attamen ob

(1) *Constit.* Convocatis, n. 24, *Bullar. Bened. XIV,* vol. VII, pag. 345.
(2) Chap. VI, art. II, sect. III, n. 2 et 3, pag 645.

notissimas rerum perturbationes, nonnulla, circa rectam præsertim illarum applicationem, exorta sunt dubia, quæ a locorum Ordinariis huic S. Pœnitentiariæ solvenda proposita fuerunt. Cum vero difficile admodum ac prope impossibile foret singulorum postulatis satisfacere; S. Pœnitentiaria opportunum censuit hujusmodi præcipua dubia, eorumque resolutiones in unum colligere, et ad locorum Ordinarios, benigne sic annuente eodem SSmo Dno, transmittere, ut omnes in re tanti momenti concordi doctrina ac studio procedere possint; deque iis sive per se, sive per delectos ecclesiasticos viros, caute ac prudenter confessarios instruere valeant. Dubia autem ac resolutiones sunt quæ sequuntur.

1° En vertu des pouvoirs accordés par les Lettres Apostoliques du 11 avril, les confesseurs approuvés par les Ordinaires peuvent-ils absoudre ceux qui ont effectué l'invasion ou rébellion des domaines du Saint-Siége, leurs mandataires, adhérents et coopérateurs, et ceux qui ont promu ces lois iniques ou prêté la main à l'exécution de ces lois?

R. Affirmative, dummodo Pœnitentes exhibeant veræ resipiscentiæ signa, scandalum reparaverint, aut saltem parati sint quamprimum illud reparare, meliori modo quo poterunt, atque obedientiam S. Sedi ejusque mandatis desuper ferendis sincere promiserint. Verum publici officiales, quorum officium aliquam cooperationem actibus a S. Sede reprobatis importare, seu legibus divinis, et ecclesiasticis adversari videatur, non absolvantur, nisi dimisso prius officio; et, quatenus illud dimittere nequeant, ipsi Officiales consulant loci Ordinarium, qui decernat, et provideat juxta litteras S. Pœnitentiariæ diei 26 julii 1867, quibus quidem litteris omnino standum est.

2° Les confeseurs peuvent-ils absoudre les ecclésiastiques qui ont fait ou souscrit des adresses contre le pouvoir temporel du Saint-Siége?

R. Affirmative, facta prius, ac sufficienter publica retractatione juxta litteras S. Pœnitentiariæ diei 28 maii 1863.

3° Les confesseurs peuvent-ils absoudre ceux qui ont violé l'immunité ecclésiastique personnelle ou locale, ou de la clôture?

R. Affirmative, satisfacta parte læsa, ac reparata, meliori quo potest modo, injuria Ecclesiæ facta.

4° Ceux qui ont acquis et possèdent des biens ecclésiastiques immobiliers vendus par le domaine, peuvent-ils être absous, et à quelles conditions?

R. Pœnitentes, qui detinent hujusmodi bona non esse absolvendos, nisi prius loci Ordinario, aut aliis viris ecclesiasticis, ab ipso Ordinario pro sua prudentia per Diœcesim designandis, consignaverint syngrapham ab eis subscriptam, seu coram testibus subsignatam, eidem Ordinario quamprimum transmittendam ac caute in Cancellaria Diœcesana aut alibi custodiendam, qua sequentibus obligationibus seu conditionibus se, suosque hæredes et successores subjicere declarent.

1. Retinendi eadem bona ad nutum Ecclesiæ, ejusque mandatis subinde parendi.

2. Conservandi ipsa bona, et rem utilem in eis gerendi.

3. Adimplendi pia onera iisdem bonis adnexa.

4. Subveniendi ex fructibus ipsorum bonorum Personis, seu Locis Piis, ad quæ de jure pertinent.

5. Monendi hæredes et successores per syngrapham subscriptam de hujusmodi obligationibus, ut et ipsi sciant ad quid teneantur.

5° Peut-on absoudre, et à quelles conditions, ceux qui, après avoir acquis des biens ecclésiastiques immobiliers, les ont vendus à d'autres, et ceux qui ont coopéré à des contrats relatifs à ces mêmes biens?

R. Affirmative, deposito lucro exinde injuste percepto in manibus Ordinarii, ad effectum illud conservandi favore Locorum Piorum, quæ damna passa sunt, reparato scandalo, monitis novis emptoribus, aliisque complicibus, ut propriæ consulant conscientiæ, et imposita singulis obligatione standi mandatis S. Sedis desuper ferendis.

6° Peut-on absoudre, et à quelles conditions, ceux qui ont acquis des biens mobiliers ecclésiastiques?

R. Affirmative, imposita illis aliqua eleemosyna favore Locorum Piorum, ad quæ dicta bona pertinebant, quatenus emerint pretio, quod judicio Ordinarii seu confessarii fuerit minus justo. At, si agatur de rebus, quæ non sint usu consumptibiles seu quæ servando servari possint, aut de supellectilibus, et vasis sacris, imponatur pœnitentibus obligatio quamprimum recurrendi ad loci Ordinarium ad hoc, ut super iisdem rebus provideat juxta Indultum ipsi Ordinario jam a S. Pœnitentiaria concessum.

7° Peut-on absoudre, et à quelles conditions, ceux qui ont pris à ferme des biens ecclésiastiques occupés ou vendus par le domaine?

R. Affirmative, imposita pœnitentibus obligatione quamprimum recurrendi ad loci Ordinarium, ad hoc, ut super bonis conductis provideat juxta indultum ipsi Ordinario jam pariter a S. Pœnitentiaria concessum.

8° Peut-on absoudre, et à quelles conditions, ceux qui ont reçu du gouvernement des biens ecclésiastiques en emphytéose?

R. Hujusmodi pœnitentes non esse absolvendos, nisi prius Ordinario loci, seu aliis viris ecclesiasticis, ut supra in dubio 4, ab Ordinario designandis, syngrapham consignaverint, qua declarent se, suosque hæredes et successores subjicere sequentibus obligationibus seu conditionibus :

1. Conservandi eadem bona, et in eis rem utilem gerendi.

2. Non utendi quocumque privilegio, et lege sive lata, sive ferenda quoad canonis affrancationem.

3. Retinendi ipsa bona ad nutum Ecclesiæ, ejusque mandatis subinde ferendis parendi quoad eorumdem bonorum restitutionem.

4. Adimplendi pia onera, quæ eisdem bonis sint adnexa, quatenus aliunde non adimpleantur.

5. Solvendi interim annuum canonem, illumque augendi ad tramites justitiæ, et juxta æstimationem peritorum timoratæ conscientiæ, si nimis tenuis in stipulatione contractus impositus fuerit.

6. Monendi hæredes et successores de hujusmodi obligationibus per syngrapham, ut et ipsi sciant ad quid teneantur.

9° Peut-on absoudre, et à quelles conditions, ceux qui non-seulement ont reçu du gouvernement des biens ecclésiastiques en emphytéose, mais qui encore les ont affranchis?

R. Hujusmodi pœnitentibus providendum prout in superiori responso ad dubium sub N. 4.

10° Peut-on absoudre, et à quelles conditions, ceux qui ont acquis des rentes et des droits ecclésiastiques rachetables de leur nature?

R. Affirmative, dummodo prius in manibus Ordinarii erogent quidquid minus de capitali summa Gubernio persolverint, ad effectum illud conservandi favore Locorum Piorum, ad quæ census, seu jura redempta pertinebant.

11° Peut-on absoudre, et à quelles conditions, ceux qui ont

affranchi des redevances (*canoni*), rentes, prestations ou autres droits ecclésiastiques non rachetables de leur nature?

R. Posse absolvi, dummodo prius, prout in responso ad dubium sub numero 4, syngrapham consignaverint, qua declarent se, suosque successores subjicere sequentibus obligationibus et conditionibus :

1. Retinendi fundos sic invalide affrancatos ad nutum Ecclesiæ, ejusque mandatis subinde parendi.

2. Conservandi eosdem fundos, et rem utilem in eis gerendi.

3. Servandi indemnia quocumque tempore Loca Pia super integra perceptione canonis, livelli, ac super quibusvis aliis juribus, quæ ad ipsa Loca Pia exinde spectabant; nec non adimplendi prout de jure pia onera fundis adnexa, quatenus aliunde non adimpleantur.

4. Monendi hæredes et successores per syngrapham subscriptam, de hujusmodi obligationibus, ut et ipsi sciant ad quid teneantur.

12° — Le pouvoir d'absoudre les pénitents de l'hérésie est-il compris dans les pouvoirs accordés pour le Jubilé?

R. Affirmative, abjuratis prius et retractatis erroribus prout de jure.

13° — Celui qui pendant le Jubilé a été absous en vertu du Jubilé de censures et de cas réservés, et qui retombe ensuite dans des cas et sous le coup de censures réservées, peut-il être absous une seconde fois en renouvelant les œuvres prescrites?

R. Negative.

14° Celui qui a gagné l'indulgence du Jubilé peut-il la gagner de nouveau en renouvelant les œuvres prescrites?

R. Affirmative.

15° Les confesseurs peuvent-ils user des pouvoirs extraordinaires envers ceux qui demanderaient à être absous et dispensés, sans avoir l'intention de faire les œuvres prescrites et de gagner le Jubilé?

R. Negative.

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria die 1 junii 1869.

Antonius Maria Card. Panebianco, *Pœnitentiarius Major.*
L. Can. Peirano *S. P. Secretarius.*

DÉCISIONS DE LA S. CONGRÉGATION DES INDULGENCES.

Douze doutes, presque tous relatifs au jeûne prescrit pour le jubilé actuel, ont été présentés à la S. Congrégation des Indulgences, qui les a résolus par son rescrit du 10 juillet dernier. C'est ce rescrit que nous publions, en le faisant précéder de quelques réflexions sur chacun des doutes qui y sont contenus.

I. Le premier doute nous avait occupé dans notre premier article[1]. Nous nous étions demandé si le jeûne des vigiles, qui tomberont un des trois jours indiqués dans l'indult, servirait pour gagner le jubilé? Nous basant sur les principes, nous penchions pour la négative. En effet, le principe, dans cette matière, est qu'une œuvre obligatoire ne peut servir à gagner le jubilé, à moins que le Pape ne permette de satisfaire par cette œuvre aux conditions du jubilé. Or nous ne trouvons rien dans l'indult du jubilé qui autorise à faire servir le jeûne des vigiles pour gagner le jubilé; d'où l'on doit conclure qu'il est insuffisant à cette fin. On soumit le doute à la S. Congrégation des Indulgences : faut-il s'en tenir, demanda-t-on, à la règle générale, de sorte que tous les jours de jeûne de précepte soient exclus, et ne puissent servir à gagner l'indulgence; ou n'y a-t-il d'exclus que les jours des quatre-temps? La S. Congrégation veut qu'on s'en tienne à la règle générale, de sorte que le jeûne des vigiles ne peut servir pour le jubilé.

II. Le second doute demande l'avis de la S. Congré

(1) V. ci-dessus, pag. 426 et suiv.

gation sur une nouvelle interprétation donnée au passage suivant de l'indult : « Et præter consueta quatuor anni tempora tribus diebus, etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et sabbato jejunaverint. » On a voulu voir dans les termes *præter consueta quatuor anni tempora* la volonté de rendre ces jeûnes obligatoires, comme œuvres prescrites pour gagner le jubilé. La S. Congrégation à rejeté cette interprétation : les trois jours prescrits par l'indult doivent seuls être considérés comme une condition du jubilé.

III. Du principe qu'une œuvre obligatoire ne peut servir à gagner le jubilé, en inférera-t-on que ceux qui sont tenus par vœu, ou par un autre lien, de jeûner toute l'année les trois jours prescrits par l'indult, ne pourront, par ce jeûne, satisfaire à la condition du jubilé, de sorte qu'ils seraient obligés de se faire commuer cette œuvre pour gagner l'indulgence? Cette conséquence ne serait pas légitime. L'intention du Souverain Pontife n'est pas telle ; nous en avons pour garant la réponse de la S. Congrégation, qui décide que ce jeûne suffira. Mais notons bien qu'il s'agit dans la question soumise à la S. Congrégation de personnes obligées à jeûner pendant toute l'année un des jours prescrits par l'indult. Si elles n'y étaient obligées qu'un certain temps, on rentrerait alors dans la règle générale et on devrait leur appliquer ces paroles de M. Daris : « Jejunium igitur præcepto ecclesiastico vel voto impositum non sufficeret, seu nemo potest eodem jejunio obligationi satisfacere et jubilæum lucrari; dispensatione igitur opus est in ejusmodi casu[1]. » Les deux doutes suivants nous en fournissent une preuve évidente.

IV. En effet, le quatrième doute pose la question pour les Franciscains qui, d'après leur règle, sont tenus de jeûner depuis le 2 novembre jusqu'à Noël. On demande si par ce jeûne ils pourront satisfaire à leur règle et à la condition du

(1) *Prælectiones canonicæ*, vol. III,, n. 203, pag. 306.

jubilé? La S. Congrégation nous fait connaître qu'un indult spécial du Pape leur en donne la permission, mais à condition qu'aux trois jours de jeûne du jubilé ils n'useront que d'aliments permis aux jours de jeûne, quand même ils auraient pour ce temps une dispense qui les autorisât à prendre d'autres aliments.

V. Au cinquième doute, la même question est soulevée pour tous les fidèles quant au jeûne du Carême. Tous les fidèles pourront-ils par ce jeûne remplir le précepte de l'Eglise et la condition pour gagner l'indulgence du jubilé? Un indult spécial du Saint-Père le permet aux mêmes conditions qu'aux Franciscains. En conséquence, si les Evêques n'obtiennent point un nouvel indult modifiant cette clause, ceux qui voudront faire servir le jeûne du carême pour le jubilé ne pourront faire usage de laitage, quoique le mandement de carême les y autorise pour satisfaire au précepte de l'Eglise. Lorsqu'en 1852 et en 1858 l'Evêque de Tournay demanda que le jeûne du carême pût servir pour le jubilé, on y mit la même condition : « Sanctitas sua, *lit-on dans le dernier indult*, benigne annuit pro petito indulto juxta preces; ita tamen ut quoad jejunium quisque fidelium eligat diem aliquem (il n'y avait alors qu'un jour de jeûne pour le jubilé) sibi benevisum quadragesimæ, quo, licet ex indulto quadragesimali a carnibus vel lacticiniis abstinere non teneantur, strictum tamen cum abstinentia a carnibus et lacticiniis jejunium ad lucrandum jubilæum servet[1]. » L'Evêque de Namur avait obtenu des conditions plus favorables : l'usage du laitage et du lard fondu était permis dans son diocèse[2].

VI. Le sixième doute porte sur la qualité du jeûne : quel jeûne est requis pour le jubilé? Est-ce un jeûne strict même

(1) V. *Traité canonique et pratique du Jubilé*, chap. v, art. III, § II, 1er point, n. 15, pag. 280, et Docum. VIII, pag. 710.

(2) *Ibid.*, et Doc. VI et VII, pag. 708 seq.

quant à la qualité des aliments, comme ceux qui sont imposés par la loi de l'Eglise? Si l'on a obtenu un indult pour les jeûnes de l'Eglise, est-il aussi valable pour le jeûne du jubilé? Les auteurs s'accordent à enseigner que le jeûne prescrit pour le jubilé est le jeûne tel qu'il est ordonné par l'Eglise hors le temps du jubilé[1]. D'où ils tirent des conclusions qui nous paraissent fort douteuses.

Ainsi de ce principe ils déduisaient la conséquence pratique qu'on peut, pour gagner le jubilé, faire usage des adoucissements qu'une coutume légitime a introduits dans l'observation du jeûne; et qu'en conséquence on peut, dans notre pays, gagner le jubilé en prenant des œufs et du laitage, si l'on jeûne hors du temps de carême[2]. C'est ce que M. Daris enseigne encore: « Quali modo, *se demande-t-il*, jejunandum est pro jubilæo consequendo? Jejunium, *répond-il*, juxta modum communem patriæ sufficit. Jejunii enim lex præcipue secundum consuetudinem et usum communem interpretanda est. Sequitur exinde fidelem iis cibis uti posse quibus concives communiter utuntur in jejuniis Ecclesiæ tum occurrentibus; quia Pontifex præsumitur intendisse jejunium juxta quod solet observari in patria. In patria autem nostra usus fert ut extra Quadragesimam uti liceat lacticiniis et ovis in prandio; ac consequenter eis uti licet etiam in diebus jejunii pro jubilæo lucrando; at omnino abstinendum est a carnibus præfatis diebus[3]. »

Nous disons que cette conséquence nous paraît fort douteuse. En effet, à Rome, on considère comme défendu par le droit commun l'usage des œufs et du laitage, même hors du temps de carême: la bulle *In suprema* de Benoît XIV ne nous laisse aucun doute à cet égard; car on y lit: « In quadra-

(1) *Ibid.*, n. 11, pag. 274. (2) *Ibid.*, n. 12 et 13, pag. 275 et suiv.

(3) *Le Mémorial belge*, tom. XIII, col. 474. Cf. *Prælectiones canonicæ*, vol. III, n. 203, pag. 304.

gesimæ, aliisque anni temporibus, et diebus, quibus carnium, ovorum, et lacticiniorum esus est prohibitus[1]. » Voilà donc, d'après Benoît XIV, les aliments que la loi de l'Eglise défend non-seulement en temps de carême, mais encore aux autres jours de jeûne. Or, dans ce sixième doute, on demande si le jeûne prescrit pour le jubilé est un jeûne strict, comme celui imposé par la loi de l'Eglise? Et la S. Congrégation répond que oui. N'est-ce pas dire bien clairement que, pour le jubilé, on ne peut faire usage des aliments proscrits par les lois ecclésiastiques aux jours de jeûne? A l'appui de cette preuve, qui nous paraît assez claire et décisive, nous citerons l'indult obtenu en 1852 pour le diocèse de Tournay. Voici en quels termes Mgr l'Evêque de Tournay le notifia à son clergé. « Ex relatis audivimus multos super qualitate jejunii ad lucrandum jubilæum præscripti in errorem lapsuros esse. Id ut præcaveatur, consultum esse censuimus atque festinamus commonere vos, *in jejunio jubilæi, sive intra, sive extra quadragesimam adimpleatur, solos cibos esuriales Sanctæ Sedis indulto permitti*[2]. » D'après le rescrit du Saint-Siége, il n'y a donc pas de différence entre les divers temps où l'on jeûne pour le jubilé : que ce soit en carême, ou hors de carême, les aliments doivent être les mêmes : *solos cibos esuriales*. Or, nous avons vu tout à l'heure quels sont ces aliments, d'après Benoît XIV : la viande, les œufs et le laitage en sont exclus. On peut encore faire valoir pour cette opinion deux arguments tirés des réponses de la S. Congrégation, qui font l'objet de cet article. La réponse au quatrième doute nous fournit le premier. D'après leur règle, les Franciscains sont tenus de jeûner depuis le 2 novembre jusqu'à Noël ; or, enseignent les commentateurs de leur règle, ce jeûne est réglé, *juxta morem patriæ et jejunantium communem formam*. D'où ils concluent que là où,

(1) § 2, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. I, pag. 133.

(2) *Circulaire* du 26 mars 1852.

hors du carême, l'usage permet de manger des œufs et du laitage, les Franciscains satisfont à leur règle, en le suivant[1]. Cependant le Souverain Pontife ne trouve pas ce jeûne suffisant pour le jubilé : il veut que ces religieux s'abstiennent de laitage. Nouvelle preuve que le jeûne du jubilé doit être un jeûne strict, comme le jeûne du carême. La même conséquence découle encore de la réponse au douzième doute. En effet, un indult spécial permet à ceux qui ont la *Bulle de la Croisade*, de satisfaire au jeûne du jubilé en prenant des œufs et du laitage : mais cette Bulle se donnait surtout dans un pays où la coutume permettait les œufs et le laitage hors du carême. Quel privilége accorderait donc cet indult, si les autres fidèles pouvaient user de ces aliments pour remplir le jeûne du jubilé ? Le jeûne du jubilé nous paraît donc incompatible avec les œufs et le laitage, si nos Evêques n'obtiennent pas un indult du Saint-Siége, qui en permette l'usage.

On doit donc, quant à la qualité des mets, suivre les mêmes règles que dans les jeûnes de précepte. Si quelqu'un a obtenu un indult spécial qui l'exempte de la règle quant à la qualité des mets, il ne peut s'en prévaloir pour le jeûne du jubilé, à moins que l'indult n'autorise expressément cette extension. Telle est la règle tracée par la S. Congrégation dans sa réponse au sixième doute.

VII. Le septième suppose l'existence d'un indult permettant de satisfaire au jeûne du jubilé en mangeant de la viande. Dans ce cas, devrait-on observer la loi qui défend de manger de la viande et du poisson dans le même repas? On sait que Benoît XIV a tranché cette question pour les jours de jeûne de précepte. Dans sa Constitution *Non ambigimus*, du 30 mai 1741, après avoir établi qu'il fallait une nécessité grave pour dispenser de la loi du jeûne, le savant

(1) Cf. Gaudentius Kerckhove, *Commentarii in generalia statuta Ordinis S. Francisci*, cap. II, § 5, n. 1.

Pontife ajoute : « Gravissimam vero urgentemque necessitatem etsi non est cur vobis explicemus : nolumus tamen vos ignorare cum hujusmodi necessitate, et servandam esse potissimum unicam comestionem, sicut alias hic Romæ, ac Nos ipsi hoc anno urgentibus causis dispensantes, expresse præscripsimus ; et licitas atque interdictas epulas promiscue minime apponendas esse [1]. »

Quelque claire que fût cette disposition, on voulut l'interpréter dans un sens contraire à l'intention du Souverain Pontife : on prétendit la restreindre aux cas où l'on donne une dispense générale ; pour les dispenses particulières on n'est pas tenu, soutenait-on, d'observer ces conditions. Benoît XIV s'éleva avec force contre cette distinction, et la réprouva dans les termes suivants : « Quam sane persuasionem a sententia nostra alienam ut ex omnium animis penitus evellamus, Nos quibuscumque, quacumque occasione, sive multitudini indiscriminatim ob urgentem gravissimamque necessitatem, sive singulis ob legitimam causam, et de utriusque medici consilio, dummodo nulla certa, et periculosa affectæ valetudinis ratio intercedat, et aliter fieri necessario exigat, in quadragesimæ, aliisque anni temporibus, et diebus, quibus carnium, ovorum, et lacticiniorum esus est prohibitus, dispensari contigerit, ab omnibus omnino, nemine excepto, unicam comestionem servandam, et licitas atque interdictas epulas minime esse apponendas, tenore præsentium declaramus, et edicimus [2]. » Cette règle doit donc être suivie dans tous les jeûnes de précepte. Est-elle également applicable aux jeûnes du jubilé ?

L'affirmative nous paraît être la conséquence du principe émis dans la réponse au doute précédent. En effet, on y a décidé que le jeûne requis pour le jubilé ne diffère pas des

(1) § 4, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. I, pag. 99.
(2) § 2, *ibid.*, pag. 133.

jeûnes de précepte en ce qui concerne la qualité des mets. D'où il suit clairement, nous semble-t-il, que les règles, qui régissent cette partie des jeûnes de précepte, devront également être observées dans les jeûnes du jubilé. C'est, du reste, ce qu'a expressément décidé la S. Congrégation dans sa réponse au septième doute.

VIII. On a demandé, en huitième lieu, si ceux qui ne sont pas tenus aux jeûnes ordonnés par l'Eglise, soit pour défaut d'âge, soit pour une autre cause légitime d'excuse, doivent jeûner pour gagner l'indulgence? Nous avions examiné cette question, et d'accord avec l'opinion commune, nous l'avions résolue affirmativement dans notre *Traité canonique*, etc. [1], en reconnaissant toutefois que le confesseur peut commuer cette œuvre en faveur des personnes qui ne pourraient l'accomplir. La réponse de la S. Congrégation confirme le sentiment généralement adopté.

Nous rappellerons ici la remarque que nous avions faite à ce sujet dans notre ouvrage : c'est qu'il faut de plus forts motifs pour commuer le jeûne du jubilé, que pour dispenser des jeûnes prescrits par l'Eglise[2].

IX. Dans notre article précédent, nous avons examiné la question de savoir si les trois jours de jeûne doivent être pris dans la même semaine, ou s'ils peuvent appartenir à des semaines différentes. Nous nous sommes prononcé pour cette dernière interprétation, en émettant le vœu que le doute soit présenté à Rome[3]. C'est ce qui a eu lieu; et la S. Congrégation a pleinement confirmé notre manière de voir.

X. Nous ne nous arrêterons pas au dixième doute : nous l'avons discuté dans l'article précédent, en rapportant les décisions de la S. Pénitencerie[4].

(1) Chap. v, art. III, § 2, 1er point, n. 3, pag. 268.

(2) *Ibid.*, n. 4, pag. 269. (3) V. ci-dessus, pag. 419 et suiv.

(4) V. ci-dessus, n. 14, 15, pag. 559 et suiv.

XI. Les deux doutes suivants concernent ceux qui jouissent du privilége de la *Bulle de la Croisade*[1]. On demande d'abord si ceux qui ont cette Bulle peuvent manger de la viande aux jeûnes du jubilé? Ensuite, s'ils peuvent du moins prendre des œufs et du laitage? Théodore du Saint-Esprit résout la seconde question en faveur de ceux qui ont la *Bulle de la Croisade*[2], laquelle ne permet aucunement de manger de la viande. Au contraire, elle l'excepte formellement : car elle permet à ceux-là seuls qui ne mangeront pas de viande, de satisfaire au précepte ecclésiastique du jeûne en prenant des œufs et du laitage. La solution de Théodore du Saint-Esprit nous paraît sujette à caution. En effet, comme nous l'avons vu ci-dessus, n. VI, pour qu'un indult qui dispense de la qualité des mets puisse servir pendant le jubilé, il faut qu'il fasse mention expresse de ce temps. Or, dans la *Bulle de la Croisade* il n'est fait aucune mention du temps du jubilé; il n'y est question que des jeûnes de précepte. En outre, la S. Congrégation nous apprend que c'est en vertu d'un indult spécial de Sa Sainteté, que ces personnes pourront user d'œuf et de laitage pour les jeûnes du jubilé, en observant le reste de la forme du jeûne ecclésiastique. Si un indult spécial a été nécessaire, c'est que, de droit, ils n'auraient pas cette faculté. Cette réponse nous paraît donc opposée à l'opinion de Théodore du Saint-Esprit.

(1) Les habitants d'Espagne et des pays qui lui étaient soumis pouvaient obtenir la *Bulle de la Croisade* et jouir des priviléges qu'elle octroyait, en donnant une aumône destinée aux expéditions contre les infidèles. Parmi les priviléges se trouvait celui de pouvoir manger des œufs et du laitage tous les jours de jeûne y compris le carême. « Temporibus jejuniorum totius anni, etiam quadragesimalibus, vesci pro eorum libitu, ovis et lacticiniis, ita quod qui carnes non comederint, servata in cæteris jejunii ecclesiastici forma, dicto jejunio satisfecisse censeantur. »

(2) *Tractatus historico-theologicus de Jubilæo*, cap. VI, § 2, n. 2.

XII. Voici le texte des doutes proposés et les réponses qu'y donna la S. Congrégation.

Editis Litteris Apostolicis in forma Brevis die 11 aprilis 1869, quibus SS. D. N. Pius PP. IX omnibus christifidelibus indulgentiam plenariam in forma Jubilæi occasione œcumenici Concilii concessit, huic S. Congregationi indulgentiarum et SS. Reliquiarum infrascripta proposita sunt dubia præsertim circa jejunia, quæ christifideles servare debent, ut indulgentiam hujus Jubilæi lucrari valeant. Quibus sedulo perpensis, S. Congregatio, benigne annuente SS. Domino, respondendum censuit prout respondet.

Dubium I. Inconcussi juris est, operibus alias præceptis satisfieri non posse obligationi de operibus injunctis ad acquirendas indulgentias, nisi aliud constet expresse de mente concedentis; nihilominus pro hoc Jubilæo oritur dubium, quia in Litteris Apostolicis legitur : « *Præter consueta quatuor anni tempora, tribus diebus etiam non continuis, nempe quarta et sexta feria, et sabbato jejunaverint.* » Quæritur, an standum sit regulæ generali, ita ut ad effectum lucrandi indulgentiam omnes dies jejunii ad quod quisque tenetur, vel dies jejunii quatuor anni temporum dumtaxat excludantur?

R. Affirmative ad primam partem : negative ad secundam.

Dubium II. An jejunia quatuor anni temporum, attenta voce illa *præter,* ultra tria jejunia pro Jubilæo expresse præscripta, habenda sint uti opus injunctum ad indulgentiam acquirendam?

R. Negative.

Dubium III. An iis, qui aut voto, aut præcepto, uti sunt Franciscales, aut quocumque alio titulo tenentur toto anni tempore jejunare aliquo die ex diebus præscriptis pro Jubilæo, suffragetur tale jejunium ad lucrandam indulgentiam?

R. Affirmative.

Dubium IV. Cum religiosi S. Francisci teneantur jejunare a secunda die novembris usque ad Nativitatem Domini, quæritur utrum, hoc decurrente tempore, ipsi possint unico jejunio tribus præscriptis diebus facto, satisfacere duplici obligationi tum præcepti, tum Jubilæi?

R. Permittitur ex speciali Sanctitatis Suæ indulto, dummodo esurialibus tantum cibis pro dictis tribus Jubilæi jejuniis utantur,

quamvis fortasse ab usu ciborum esurialium dispensationem pro dicta quadragesima obtinuerint.

Dubium V. An idem dicendum sit pro quadragesima Ecclesiæ etiam quoad Christifideles?

R. Permittitur ex speciali Sanctitatis Suæ indulto, ut in responsione ad quartum dubium, et cum eadem conditione in ea apposita.

Dubium VI. Utrum jejunia pro Jubilæo præscripta debeant esse jejunia stricte sumpta, etiam quoad qualitatem ciborum, sicuti ea, quæ ex Ecclesiæ præcepto adimplenda sunt, quin tamen quis uti possit indultis, si quæ pro jejuniis Ecclesiæ obtenta fuerint?

R. Affirmative, nisi aliquod speciale indultum, in quo etiam de Jubilæi jejunio expressa mentio fiat, obtineatur.

Dubium VII. Si quis indultum vescendi carnibus etiam pro jejuniis Jubilæi consequatur, teneturne lege de non permiscendis epulis, nempe carnibus cum piscibus?

R. Affirmative.

Dubium VIII. An ii, qui ad statutam ætatem pro jejunii obligatione nondum pervenerint, nec non operarii, aliique, qui ob legitimam causam ad jejunia ab Ecclesia præcepta non teneantur, debeant jejunare, ut indulgentiam Jubilæi lucrentur?

R. Affirmative. Quod si judicio confessarii id præstare nequiverint, confessarius ipse poterit jejunium in alia pia opera commutare.

Dubium IX. In Litteris Apostolicis legitur : « *Tribus diebus etiam non continuis.* » Quæritur, an in hoc Jubilæo, ob dicta verba, singuli dies jejunii in diversas hebdomadas dividi possint?

R. In hoc Jubilæo affirmative.

Dubium X. Attenta clausula « *hac vice tantum*, » quæritur, an qui in censuras, et casus reservatos inciderit, una tantum vice absolvi possit, prout edixit Bened. XIV in Const. « *Inter graviores*, » vel potius in hoc Jubilæo toties quoties in censuras, et casus reservatos incurrerit absolvi possit?

R. Affirmative ad primam partem : negative ad secundam.

Dubium XI. An qui privilegio Bullæ Cruciatæ gaudet, hoc tantum titulo, sine alia causa, in jejuniis Jubilæi carnibus vesci possit?

Dubium XII. An saltem vesci valeat ovis et lacticiniis?

R. Ad XI et XII. *Permittitur ex speciali Sanctitatis indulto, ut ii, qui privilegio Bullæ Cruciatæ legitime fruuntur, tantum ovis et lacti-*

ciniis in jejuniis pro hoc Jubilæo præscriptis uti possint, servata in cœteris jejunii ecclesiastici forma.

Datum Romæ e Sacra Congregatione Indulgentiarum et SS. Reliquiarum die 10 julii 1869.

A. Card. Bizzarri, Præfectus.
Pro R. P. D. Secretario,
Dominicus Sarra, *pro-substitutus.*

CONSULTATION I.

1° Dans l'article sur le jubilé actuel, contenu dans la 4me livraison de la *Nouvelle Revue*, je lis que, à Rome, il suffit de visiter, soit *une fois* les trois basiliques de saint Jean de Latran, etc., soit *deux fois* l'une de ces basiliques ; — et que, hors de Rome, l'on doit visiter soit les églises que désigneront les Ordinaires des lieux, etc., soit *deux fois* l'une de ces églises. Mais ne faut-il pas visiter *deux fois* soit les diverses églises désignées, soit l'une d'elles? Pour moi, je ne pense pas que les paroles du Saint Père puissent être autrement entendues. En effet, il est dit : *Qui... S. Joannis in Laterano, Principis Apostolorum, et S. Mariæ Majoris Basilicas, vel earum aliquam bis visitaverint;* et ailleurs : *qui ecclesias ab Ordinariis locorum ... designandas, vel earum aliquam.... bis visitaverint.* Or, à moins de me tromper grossièrement, ces mots *bis visitaverint* doivent, d'après les règles de la syntaxe, se rapporter tant aux diverses églises qu'à l'une d'elles. S'il y avait : *qui Ecclesias, talem et talem, aut bis illarum aliquam visitaverint*, ce serait autre chose. Mais rejetés à la fin, les mots *bis visitaverint* affectent tant les diverses églises que l'une d'elles.

2° *Peut-on commuer la communion en d'autres œuvres pies?* On le dirait, vu les termes dans lesquels se trouve exprimée la faculté de commuer; mais pourquoi alors le Pape accorde-t-il le pouvoir *dispensandi super communione cum pueris, qui nondum ad primam communionem admissi fuerint?* Si le pouvoir de commuer la communion avait été accordé, on aurait aussi, pour ces enfants, pu commuer la communion en d'autres œuvres, de sorte qu'en ce cas, cette dispense serait superflue.

3° Par rapport à la faculté de dispenser les enfants de la communion, permettez-moi d'ajouter une autre question, à savoir : *Peut-on dispenser de la communion les enfants qui, dans le cours du jubilé, seront encore admis à la communion?*

Pour moi, je pense que le confesseur ne peut dispenser de la communion que les enfants qui, pendant tout le cours du jubilé, ne

seront pas admis à la communion; de même que je pense qu'il ne peut commuer les œuvres que pour ceux qui, pendant tout le cours du jubilé, se trouveront dans l'impossibilité de les remplir.

Rép. I. Il nous est impossible d'admettre l'interprétation de notre honorable abonné. Nous ne discuterons pas sur les règles de la syntaxe; mais nous ferons remarquer que tous les évêques ont interprété, comme nous, ces paroles du Bref papal : et c'est là, nous semble-t-il, la seule interprétation raisonnable, parce que c'est la seule en harmonie avec les antécédents des Papes. Nous nous contenterons de rappeler l'encyclique du 21 novembre 1851, où le Pape prescrit, pour le jubilé, la visite de trois églises, à désigner par les évêques, ou trois visites de l'une d'elles.

Rép. II. La généralité des termes dont le Pape se sert en donnant aux confesseurs le pouvoir de commuer les œuvres du jubilé, nous fait pencher pour l'affirmative, dans le cas d'une véritable impossibilité de communier : par exemple, un malade qui ne peut recevoir la sainte hostie sans péril de la vomir pourrait obtenir la commutation de cette œuvre. C'est l'opinion de M. Daris[1], qui nous paraît assez fondée, mieux fondée peut-être que celle que nous avons soutenue dans notre *Traité canonique, etc*[2]. Le pouvoir de dispenser avec les enfants qui n'ont pas encore fait leur première communion n'exclut pas assez clairement la faculté de commuer cette œuvre avec les autres personnes. Ce sont deux pouvoirs distincts : l'un ne renferme pas l'autre.

Rép. III. Nous croyons qu'on peut dispenser ces enfants d'autant plus que le Souverain Pontife permet de gagner le jubilé plusieurs fois en répétant les œuvres prescrites[3]. De quel droit vient-on mettre des limites à cette concession

(1) *Prælectiones canonicæ,* vol. III, n. 225. pag. 335.

(2) Chap. VI, art. II, sect. I, § IV, n. XXIII et suiv.

(3) V. ci-dessus, pag. 561, n. XX, et pag. 566, 14°.

du Pape? Il veut certainement que tous les fidèles puissent profiter de cette faveur : pourquoi en pr ver les enfants ? Nous ne pouvons admettre la limite que pose notre abonné au pouvoir de commuer. Nulle part le Pape n'exige que l'empêchement dure tout le temps du jubilé ; et la nature des choses ne l'exige pas davantage. Il suffit donc que l'impossibilité d'accomplir les œuvres existe au moment où le fidèle se présente à confesse. Exiger le contraire, c'est exposer les fidèles au péril de ne pouvoir profiter du jubilé. En effet, si l'on adopte l'opinion que nous combattons, un malade devra attendre qu'il soit constant que sa maladie ne sera pas passée avant la fin du jubilé, pour obtenir la commutation des œuvres qu'il ne peut accomplir. Entre temps qu'il meure inopinément, le voilà privé des avantages du jubilé ! Ajoutez qu'on le mettrait, comme les enfants, dans l'impossibilité de gagner plusieurs fois le jubilé. Enfin on va, par là, à l'encontre de l'intention du Souverain Pontife, laquelle est d'obtenir *de suite* des prières pour le succès du Concile ; tandis que cette opinion forcerait bon nombre de fidèles à attendre la fin du jubilé pour le gagner. Tous ces motifs nous empêchent de donner notre assentiment à l'opinion émise dans la consultation.

CONSULTATION II.

In indulto hujus jubilæi conceditur ut omnia opera ad lucrandum jubilæum in alia pietatis opera commutari possint. Indultum sic sonat : « Regularibus vero personis utriusque sexus etiam in claustro perpetuo degentibus, nec non aliis quibuscumque tam laicis, quam sæcularibus, vel regularibus, itemque in carcere aut captivitate existentibus, vel aliqua corporis infirmitate, seu alio quocumque impedimento detentis, qui memorata opera, vel eorum aliqua præstare nequiverint, ut illa Confessarius ex actu approbatis a locorum Ordinariis in alia pietatis opera commutare possit. » In quibus casibus Confessio in aliud opus pium commutari potest?

Rép. Malgré la généralité des termes, nous estimons que la confession ne peut être commuée. Comme nous le disons dans notre *Traité canonique, etc.*, l'impossibilité de se confesser ne peut guères se rencontrer avec la possibilité d'obtenir la commutation de cette œuvre [1]. En effet, nos adversaires trouvent l'impossibilité de se confesser dans le cas d'un prisonnier, auprès duquel aucun confesseur ne peut avoir accès. Mais, dans ce cas, qui lui fera la commutation? Il ne peut l'obtenir que de son confesseur, et celui-ci ne peut la faire que dans la confession [2]. Cet argument est concluant, si l'on doit encore suivre la règle établie par Benoît XIV, que le confesseur ne peut faire usage de ses pouvoirs hors de l'acte même de la confession. Mais, comme nous l'avons fait remarquer dans notre article précédent, Pie IX a, lors du dernier jubilé, permis aux confesseurs d'user, hors de la confession, du pouvoir de commuer les œuvres prescrites [3]. Si la réponse de la S. Pénitencerie contient un principe permanent, n'est pas propre au jubilé de 1865 seulement, cet argument perdrait toute sa force; et nous n'aurions plus autant de répugnance à admettre une exception au principe, en faveur du pénitent qui ne pourrait communiquer avec son confesseur que par lettre, et qui d'ailleurs n'aurait aucun péché mortel à se reprocher [4].

Toutefois, nous doutons grandement que cette exception soit admissible en présence du décret de la Propagande, en date du 23 mai 1772 [5]. On sait qu'en vertu d'une concession de Clément XII, les missionnaires pouvaient, lorsqu'il leur était impossible d'avoir un confesseur, gagner le jubilé, moyennant un acte de contrition. Mais cette faveur fut

(1) Chap. VI, art. II, sect. I. § IV, n. 22, pag. 588.

(2) V. *Ibid.*, n. XIXX et suiv, pag. 592 sq.

(3) V. ci-dessus, pag 452.

(4) V notre *Traité, etc.*, chap. V, art. II, n. VIII. pag 183.

(5) V. ce décret, *ibid.*, n. V, pag. 181.

révoquée par le décret du 9 décembre 1763, comme l'a déclaré la Propagande, dans le décret de 1772. Si Rome se montre si rigoureuse avec les missionnaires, ces hommes si méritants et qui ont besoin d'être encouragés dans leur œuvre de dévouement, croit-on qu'elle se montrera si facile envers d'autres, dont le mérite sera souvent loin d'égaler celui des missionnaires? Nous ne saurions le croire.

CONSULTATION III

1° Anna promisit et juramento confirmavit se contracturam matrimonium cum Petro; Petrus idem promisit et juravit, ita ut ab utraque parte sit acceptatum : Anna obligationis suæ pœnitens, accedit suum confessarium et ab eo petit, occasione hujus Jubilæi, ut ab hac obligatione eam liberare velit, ad contrahendum matrimonium cum Joanne : pro sola causa Anna allegat quamdam a Petro aversionem. Quomodo in hoc casu confessarius cum Anna procedere debet, si Petrus juri suo cedere recuset?

2° Inter alia opera peragenda ut actuale jubilæum lucrari queat requiritur : ut ecclesia parochialis bis visitetur et eodem tempore preces fundantur, uti in bulla indicatur : quæritur utrum ille satisfaciat qui die dominica post missam et post laudes vespertinas funderet preces præscriptas ad lucrandum jubilæum, 1° non præhabita intentione; 2° hac præhabita ut hi bini accessus ad ecclesiam simul inservirent pro visitatione?

Rép. I. La promesse qu'Anne a faite à Pierre, et que ce dernier a acceptée, a créé un véritable droit en faveur de Pierre. Les confesseurs du jubilé sont sans pouvoir pour anéantir ce droit. Le confesseur d'Anne n'a qu'une chose à faire : c'est de renvoyer la cause d'Anne à l'évêché. C'est une affaire du for extérieur : il appartient donc à l'évêque de la décider.

Rép. II. D'après un principe que nous ne devons pas perdre de vue, une œuvre obligatoire ne peut servir à

gagner le jubilé[1]. De là il suit que l'assistance à la messe ne remplirait pas cette condition[2]. Dira-t-on la même chose des cas qui nous sont proposés?

Examinons d'abord le cas des vêpres ou du salut. Bon nombre de théologiens sont d'avis qu'il n'y a aucune obligation d'assister aux offices du soir le dimanche[3]. Dans cette hypothèse, la réponse n'est pas douteuse. L'assistance à cet office suffirait certainement pour remplir la condition du jubilé. Mais si l'on n'admet pas cette hypothèse[4], la question est la même que pour la messe. Et, dans ce cas, que dirons-nous?

La visite de l'église n'a eu lieu que pour une œuvre obligatoire, si l'on n'avait pas l'intention de la faire en même temps pour le jubilé. Peut-on regarder comme une visite d'église le temps que l'on resterait à l'église après la messe ou les vêpres? Il nous semble que non. Ce serait donner une singulière intarprétation aux termes : *visite d'église*.

Mais *quid*, si, en se rendant à l'église, on avait l'intention de faire servir cette visite pour le jubilé? Nous serions assez enclins à regarder cette visite comme suffisante, bien entendu si l'on récite après la messe, ou après les vêpres, les prières requises.

Quoi qu'il en soit de ce cas, il en est un autre où nous ne douterions pas de la suffisance de la visite : c'est celui où l'on se rendrait à l'église quelque temps avant la messe, ou avant les vêpres, avec l'intention de faire servir cette

(1) V. ci-dessus, pag. 567, l'application de ce principe par la S. Congrégation des Indulgences, n. I.

(2) V. notre *Traité canonique, etc.*, chap. V, art. II, § IV, n. 40, pag. 251.

(3) V. S. Alphonse, *Theologia moralis*, lib. IV, n. 268 et 269; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, t. 1, n. 340.

(4) La *Revue théologique*, tom. I, pag. 236 et suiv., a longuement développé les preuves à l'appui du sentiment qui regarde comme obligatoire l'assistance aux vêpres ou office du soir.

visite pour le jubilé. On se trouve alors dans toutes les conditions prescrites par le Pape; de sorte que, à notre avis, on ne pourrait soulever aucun doute raisonnable contre la suffisance de cette visite. Nous engageons nos confrères à conseiller ce mode aux personnes qu'ils ne sauraient décider à des visites spéciales pour le jubilé.

CONSULTATION IV.

I. Quæritur utrum facultas commutandi opera præscripta vel eorum aliqua, valeant etiam respectu illorum qui quidem hic et nunc aliquo impedimento detinentur, *sed temporario*, ita ut postea, cessante impedimento, adhuc infra tempus jubilæi omnia opera peragere possint? v. g. messor desiderat nunc jubilæum lucrari, quia in parochia sua habentur jam instructiones præparatoriæ ad jubilæum; sed propter laborem extraordinarium messis jejunare, ut suppono, nequit; alius idem desiderat, sed ob temporariam invalitudinem, qua periculo vomitus exponitur, aut jejunus manere nequit, non potest communicare.

Arbitratur orator non valere in his casibus facultatem commutandi, siquidem hanc facultatem tantum concessam censet pro iis qui sine commutatione jubilæum omnino non valerent lucrari.

II. Utrum pœnitens qui habet casus aut censuras reservatas, valide ab illis absolvitur, casu quo confessarius unum alterumve opus præscriptum sine justa causa commutaverit, aut ipse pœnitens non rite unum alterumve opus peregerit, v. g. bona fide in quatuor temporibus jejunando?

III. Ubi indulgentia jubilæi pluries acquiri potest (quemadmodum in hoc jubilæo, juxta recens responsum S. Pœnitentiariæ, quod habetur in ephemeride *Correspondance de Rome*) ab iis qui opera præscripta reiterant; quæritur utrum etiam pluries acquirere indulgentiam valeant illi qui omnia opera peragere non possunt, sed indigent commutatione unius alteriusve operis?

Rép. I. Nous avons déjà traité ce point ci-dessus (Consult. I, Rép. III); nous n'y reviendrons pas. Seulement nous

ajouterons que M. Daris est du même avis que nous : il n'exige pas que l'empêchement soit perpétuel, il regarde l'empêchement temporaire comme suffisant pour pouvoir user du pouvoir de commuer : « Quando, *dit-il*, impedimentum temporaneum seu brevi cessaturum prævidetur, prorogatio locum habere potest ; sed quæritur utrum in ejusmodi casu etiam commutare possit confessarius opus impeditum in aliud? Id posse nobis videtur, cum in bulla habeatur simpliciter *commutare vel prorogare*, prout confessario magis proficuum videbitur[1]. »

Rep. II. La seconde question pose deux cas tout à fait différents. Dans le premier, le confesseur a fait la commutation sans une cause légitime. S'il a agi de bonne foi, tous les auteurs s'accordent à reconnaître la commutation comme valide. « Si bona fide confessarius procedat, *dit Minderer*, hoc est probabiliter credat dari causam sufficientem, licet errore invincibili causam insufficientem pro sufficienti agnosceret, commutatio aut prorogatio et licita, et valida erit : alioquin conscientiæ tam confessariorum, quam pœnitentium nunquam possent quietari[2]. » Il faudrait cependant excepter le cas où cette erreur serait le résultat de la malice du pénitent. « Hoc intellige, *ajoute t-il avec Holzmann*, nisi ille error confessario commutanti fuerit suggestus a petente commutationem ; tunc enim commutatio seu subreptitia, vel obreptitia esset, vel saltem esse posset invalida ob defectum justæ causæ scienter ex parte petentis admissum. » On nous demande ce qu'il faut penser de la validité de l'absolution dans ce cas. S'il n'y a pas eu de faute de la part du pénitent, il est clair qu'il a été validement absous de ses cas réservés, etc. S'il a sciemment induit en erreur le confesseur sur la légitimité de la cause de commutation, il est dans le

(1) *Prælectiones canonicæ*, vol. III, n. 224, pag. 334.

(2) *Tractatus de Jubilæo*, n. 361. V. *Traité canonique, etc.*, pag 579.

cas de celui qui n'a pas l'intention de remplir les conditions du jubilé. Le confesseur ne peut l'absoudre de ses censures et cas réservés. Et s'il l'absout, nous regarderions l'absolution comme nulle. « Si ficte, *dit Minderer*, absque tali animo (adimplendi opera), et serio proposito extorserit absolutionem a confessario, ea ex mente Pontificis invalida erit, utpute conditione et forma præscripta non observata, qua corruente, et actum corruere patet per jura allegata[1]. »

Dans le second cas, le pénitent a accompli une œuvre qu'il croyait suffisante, mais qui en réalité ne l'était pas. Sera-t-il validement absous? Si le confesseur connaît cette erreur du pénitent, il doit l'en prévenir et s'assurer qu'il a l'intention de remplir la condition prescrite, sans quoi il ne pourrait user de ses pouvoirs en sa faveur[2]. Si le confesseur l'ignore, et absout le pénitent, rien ne s'oppose à la validité de cette absolution.

Rép. III. Il semble que, d'après les principes, on devrait répondre que non, vu que les confesseurs ne peuvent user de leurs pouvoirs extraordinaires qu'une seule fois[3]. Or, tel est le pouvoir de commuer les œuvres prescrites. Il est cependant dur de priver du privilége commun ceux que leur santé ou un autre obstacle mettra dans l'impossibilité d'accomplir les œuvres prescrites, et cela nous semble un peu contraire à l'intention du Souverain Pontife qui permet de gagner plusieurs fois l'indulgence. Nous croyons, du reste, que si l'on en faisait la demande, on obtiendrait facilement une extension de pouvoirs, si elle est nécessaire. On pourrait, du reste, essayer sans péril de faire gagner l'indulgence à ces personnes, en usant du pouvoir de commuer ; si elles ne gagnent pas l'indulgence, elles auront toujours le mérite de leurs bonnes œuvres.

(1) *Op cit.*, n. 464. (2) V. ci-dessus, pag. 561, n. 21 et 22.
(3) V. *Traité canonique etc.*, pag. 126 et suiv. et pag. 646.

BIBLIOGRAPHIE.

Le Libéralisme, la Franc-Maçonnerie et l'Eglise catholique, par le chan. LABIS, professeur de théologie.

I.

Cet ouvrage est déjà connu d'un bon nombre de nos lecteurs; cependant la *Revue* ne peut se dispenser d'en donner une idée, ne fût-ce qu'à raison des questions pleines d'actualité et éminemment théologiques qui y sont traitées.

« Un fait nous affecte douloureusement aujourd'hui, *dit l'auteur*, lorsque nous jetons les yeux sur la société : c'est l'antagonisme qui existe partout, au sein des nations catholiques, entre le pouvoir religieux et le pouvoir civil.

» Cette situation est anormale et violente; car les deux pouvoirs sociaux, également voulus de Dieu et subordonnés à sa loi, devraient s'entendre comme deux frères pour gouverner de concert la grande famille humaine, et, tout en procurant sa prospérité temporelle, l'acheminer vers ses destinées éternelles. »

L'auteur affirme ainsi, dès le début, deux pouvoirs sociaux, dont l'accord parfait serait la plus puissante comme la plus indispensable garantie de bonheur, de paix et de liberté pour une nation chrétienne, tandis que leur désaccord fait son malheur et doit tôt ou tard aboutir à des catastrophes. Or, partout où il est aux mains du *libéralisme,* le pouvoir civil se constitue en état d'hostilité contre l'Eglise : il y a désaccord et lutte.

L'ouvrage est destiné à faire connaître la cause de ce mal

suprême, et à en signaler le remède. Ce remède est entre nos mains, entre les mains des catholiques et spécialement du clergé.

On ne peut lire la première partie du livre sans rester convaincu, que les partisans du libéralisme obéissent, le plus souvent à leur insçu, à un pouvoir occulte, la Franc-Maçonnerie, et que cette secte, qui les mène et qui nous gouverne, travaille activement à la ruine de la Religion et de la société. L'auteur en expose avec clarté l'organisation et les artifices, les doctrines et le but. Il fait voir que les associations libérales sont de véritables succursales des loges, et de là il conclut que, si elles n'ont pas encouru les anathêmes fulminés par le Saint-Siége contre « les sociétés qui conspirent, soit ouvertement soit clandestinement, contre l'Eglise ou les pouvoirs légitimes, » ce qui est douteux, il est au moins certain qu'il n'est pas permis à un catholique, ni même à un honnête citoyen de s'y enrôler.

Dans la seconde partie, l'auteur expose l'origine du christianisme qui a arraché le monde à la barbarie païenne ; la constitution divine de l'Eglise et la place qu'elle occupe dans la constitution sociale du genre humain ; la souveraineté et l'indépendance de l'Eglise, ses pouvoirs et ses droits, relatifs, comme sa mission, à l'enseignement religieux, au culte et au gouvernement de la société chrétienne ; et enfin les devoirs de tous les catholiques envers l'Eglise. Ici l'auteur signale les attentats du pouvoir contre l'Eglise, qu'il dépouille successivement de tous ses droits et de toutes ses propriétés et il entre dans les cas de conscience les plus délicats et les plus pratiques.

La principale conclusion pratique, celle que nous tenons à signaler ici par-dessus tout, c'est la nécessité d'éclairer le peuple, de prémunir les fidèles contre les erreurs modernes qui sapent le christianisme et la société par leurs bases et de les instruire à fond de la mission sociale de l'Eglise, de ses

droits et de nos devoirs. De cette nécessité résulte une obligation grave pour les pasteurs et pour tous ceux en général qui ont mission d'enseigner, car cet enseignement doit se donner à l'école, comme au catéchisme et en chaire. Qu'on y réfléchisse bien, c'est l'instruction solide qui produit les convictions fortes, et ce sont ces convictions qui, à leur tour, engendrent le zèle éclairé, énergique et dévoué pour les intérêts de Dieu et de la société chrétienne.

II.

Au lieu d'émettre notre propre appréciation sur cet ouvrage, nous mentionnerons celle de juges plus compétents et plus autorisés, celle de plusieurs Prélats des plus distingués dont nous avons les lettres sous les yeux.

Voici d'abord comment Mgr l'Archevêque de Malines s'exprimait touchant l'opportunité du livre, d'après son titre seul :

« Le titre promet quelque chose de vraiment utile et de vraiment nécessaire pour éclairer bien des aveugles, même parmi les nôtres. L'heure arrive où *libéralisme* sonnera comme *rationalisme*. La loge est la vraie chaudière de la machine à vapeur qui fabrique la politique belge et même la politique en général. »

Mgr Lauwers, chargé d'examiner l'ouvrage[1], écrivait à l'auteur, en lui envoyant l'*imprimatur:* « J'espère que votre excellent livre produira un grand bien, en ramenant à nous beaucoup de personnes égarées. ».

Parmi les autres témoignages d'approbation donnés à l'auteur depuis l'apparition du livre, ceux de Nosseigneurs de

(1) Comme on le sait, c'est à l'ordinaire du lieu où l'ouvrage s'imprime qu'appartient le droit et le devoir de l'examiner, et, s'il y a lieu, d'en permettre l'impression. Dans le cas présent, d'ailleurs, Mgr de Tournai avait voulu s'en rapporter complétement au jugement de Mgr l'archevêque.

Liége et de Namur sont surtout remarquables par un jugement fortement motivé sur l'ouvrage et sur la situation.

La lettre de Mgr l'évêque de Liége a déjà été reproduite par les journaux. Nous nous bornons à en extraire le passage suivant :

Vous avez très-bien compris que le clergé a sa part dans les reproches que j'adresse à certains catholiques : *Sic populus, sic sacerdos!* Si tous les prêtres connaissaient mieux les ennemis de l'Eglise, et l'Eglise elle-même ainsi que les droits qu'elle tient de Dieu; si avec cette connaissance les prêtres faisaient ce qu'ils peuvent et ce qu'ils doivent, la situation changerait bientôt! mais il y a beaucoup, beaucoup trop d'inintelligence et d'inertie. Votre ouvrage est de nature à éclairer l'une et à secouer l'autre. Ce résultat se produira, si le clergé lit, médite votre ouvrage; et s'il le lit, il le répandra, et il combattra avec vous la double erreur que vous attaquez si vigoureusement.

Je vous félicite, Monsieur le Professeur, de cette utile publication, du service que vous rendez à l'Eglise et à la société, et je vous prie d'agréer l'assurance d'une considération très-distinguée.

Voici en entier la lettre plus récente de Mgr Gravez :

Namur, le 31 août 1869.

Monsieur le Chanoine,

J'ai reçu votre ouvrage au moment où j'allais entreprendre une longue visite pastorale. De retour à Namur, j'ai donné mes premiers loisirs à sa lecture, et je viens, en vous remerciant de l'envoi que vous avez bien voulu me faire, vous communiquer l'impression que cette lecture a produite sur moi.

Votre livre est excellent, Monsieur le Chanoine, et il vient bien à son heure. Je l'ai lu avec un intérêt qui a été croissant jusqu'au bout. Il vous a valu de hautes félicitations auxquelles je suis heureux de pouvoir joindre les miennes, et le compte-rendu si flatteur qu'en ont donné nos meilleurs journaux catholiques prouve bien qu'il est universellement apprécié.

La lumière commence à se faire; le libéralisme est percé à jour. On n'est plus dupe de ses protestatations hypocrites; on sait à quoi s'en tenir sur son respect pour *la religion de nos pères*, sur son amour pour la liberté. Ce respect n'est que la haine ou le mépris; cet amour n'est que l'oppression de la liberté de l'Eglise. Mais il était

encore utile de montrer que ces tendances du libéralisme sont réelles, qu'elles font en quelque sorte partie de son essence. Beaucoup d'esprits droits sont encore aveugles à cet égard ; vous aurez contribué à leur ouvrir les yeux en montrant à l'évidence que le libéralisme est le produit naturel de la franc-maçonnerie, dont il s'applique à mettre les théories en pratique.

Mais ce qui m'a le plus intéressé dans votre livre, c'est votre exposition si claire et si méthodique de l'autorité divine de l'Eglise, de son indépendance à l'égard du pouvoir civil et de ses droits essentiels. Vous avez eu soin de montrer en outre que ces droits ne sont nullement inconciliables, ni avec la légitime indépendance de l'Etat, ni avec les libertés constitutionelles, et vous avez dévoilé les sophismes à l'aide desquels on cherche à obscurcir une question, qui serait facilement résolue, si, au lieu de l'hostilité, on y apportait de la bonne foi et de la bienveillance pour les catholiques.

Vous n'avez pas manqué de rappeler les graves atteintes portées à ces droits par le parti dominant, et les violations si nombreuses de la liberté de l'Eglise, garantie pourtant par notre pacte fondamental, et vous avez justement fait remarquer que la liberté du culte catholique n'emporte pas seulement le droit pour le citoyen de pratiquer librement son culte, mais qu'elle exige de plus que le pouvoir respecte et fasse respecter l'Eglise avec son organisation et ses droits essentiels.

Enfin vous avez nettement tracé, défini les devoirs des catholiques dans les circonstances présentes, devoirs du clergé, devoirs des fidèles.

Il ne me reste qu'un vœu à former; c'est que votre excellent livre reçoive de tous l'accueil qu'il mérite; qu'il soit lu, médité par tous les membres du clergé, qui ne sauraient trop se pénétrer des divines prérogatives que l'Eglise a reçues de son fondateur, et de l'obligation qui leur est imposée de les faire connaître et de les défendre ; qu'il soit lu et médité par les hommes publics de toute catégorie, députés, magistrats, publicistes, afin qu'ils apprennent, ce que beaucoup ignorent, les droits inaliénables de l'Epouse du Christ, si souvent méconnus et traités avec tant de légereté.

Agréez, je vous prie, Monsieur le Chanoine, avec mes sincères remercîments pour le service que vous venez de rendre à l'Eglise, l'assurance de mon bien affectueux dévouement.

† THÉODORE JOSEPH, évêque de Namur.

A Monsieur le Chanoine Labis, Professeur au Séminaire de Tournay.

CONFÉRENCES ROMAINES.

SEPTIÈME CAS DE CONSCIENCE.

Nous abordons aujourd'hui l'étude d'un second cas de conscience proposé aux Conférences Romaines, dans lequel il s'agit de l'occasion prochaine. Faire ressortir l'importance pratique de ce sujet, c'est presque superflu. Quel est le prêtre, en effet, pour peu qu'il ait vu le ministère de près, qui n'ait maintes fois constaté que les occasions prochaines, de nos jours aussi multipliées que pernicieuses, sont les grandes causes de la corruption des mœurs, de l'éloignement des pratiques pieuses, de l'affaiblissement de la foi, de la plupart des désordres, qui, en perdant les âmes, affligent l'Eglise? « Certum est, *dit saint Alphonse*[1], quod si homines satagerent occasiones fugere, major peccatorum pars evitaretur. Satan, remotis occasionibus, parum lucratur; sed cum homo ultro in occasionem proximam se immittit, ut plurimum et fere semper hostis victoriam canit. Occasio, præsertim in materia turpium delectationum, est quasi rete quod ad peccatum trahit et simul mentem obcæcat; ita ut homo peccet quin videat quod agat. » C'est en effet par elles que le démon s'empare des hommes et principalement de la jeunesse: elles forment entre ses mains comme les mailles d'un immense réseau dont il les enveloppe pour les entraîner sûrement à leur perte. En neutraliser, ou tout au moins en amoindrir la funeste influence, tel est, on ne saurait trop le dire, le grand devoir des pasteurs des âmes, particulière-

(1) *Praxis confessarii*, cap. IV, n. 63.

ment des confesseurs. Mais comme l'accomplissement de ce devoir est souvent laborieux et pénible, tant les situations, sur lesquelles le prêtre doit se prononcer, sont souvent difficiles, délicates et compliquées ! Combien aussi il est périlleux ! On le sait, les occasions prochaines sont pour les confesseurs des écueils, contre lesquels ils viendront trop souvent échouer, si, dans leur conduite au tribunal de la pénitence, ils ne prennent beaucoup de précautions et n'agissent avec une extrême prudence.

La matière qui va nous occuper, est donc très-pratique et, pour ainsi dire, d'une utilité journalière. Son étude importe au premier degré : aussi n'a-t-elle pas été négligée. Si les scolastiques, et même Suarez, ne l'effleurent qu'en passant, en revanche, les moralistes modernes et surtout le cardinal de Lugo, Dujardin, Lacroix, Dens, Saint Alphonse et Gousset, interprètes fidèles des préceptes de saint Charles Borromée, l'ont traitée au long, et, sans dissiper tous ses points obscurs, surtout en pratique, ont répandu sur elle d'abondantes et précieuses lumières, en formulant avec précision et en exposant avec clarté les principes qui doivent guider les confesseurs en présence des diverses occasions prochaines. Nous nous efforcerons de commenter et d'appliquer exactement leur doctrine. En suivant leurs traces, nous marcherons avec sécurité dans le chemin hérissé de difficultés que nous avons à parcourir, et peut-être aurons-nous la chance d'être lu avec intérêt et avec fruit.

Voici le cas, dont nous allons chercher la solution.

Berta sæpe cum Cajo hero suo peccare confessario exponit. Hic eam, ut hujusmodi domo discedat, magnopere urget. At illa recusat : primo quia herus se in posterum alios mores suscepturum esse promiserat ; secundo quia pluribus ante annis stipendium non est ipsi solutum, neque herus sibi ab eo discedenti soluturus erit. His auditis, confessarius Bertam absolvit, cum hoc tamen, ut promittat se brevi ad

confessionem esse redituram; interim autem quibusdam precibus quotidie usuram. Sed factum est ut post sex menses cum relapsu pluries iterato Berta ad confessarium redierit, easdem afferens rationes quibus a relinquenda occasione excusaretur. Confessarius omnino se eam absolvere posse negat. Attamen cum audiat a Berta suum herum paucos post dies Roma discessurum Neapolim, ubi longo tempore mansurus sit, sermonis asperitatem emollire videtur, Bertam tamen exhortans, ut post discessum sui domini ad absolutionem obtinendam redeat. At illa confessarium etiam atque etiam orat ut statim eam impertiatur : illa enim die indulgentiam plenariam se posse consequi videbat ob festum B. M. V. cujus patrocinio sese committebat. Confessarius benigne annuit. Factum revera est ut antequam herus Roma discederet nullum cum eo flagitium Berta admiserit. Cum vero Cajus Neapoli degeret, ibi et ipse suorum peccatorum confessionem peragere proposuit. In ea autem confessario plane manifestat Romæ ancillam concubinam se domi habere, quam tamen in patriam rediens se dimissurum esse protestatur. Absque ulla difficultate a confessario absolvitur. Cum postea Romam redierit, sermonem hac de re cum sua ancilla interserit, et ne dividantur, communi consensu, a quovis actu carnali sese abstinere statuerunt. Interim integer mensis labitur, et revera propositum apprime servant : sed adveniente pascali tempore, cum generalem confessionem instituant, ut præcepto satisfaciant, a confessario audiunt se diutius simul manere non posse, et absolutione privantur, donec divisionem ab aliis confessariis præscriptam re executi non fuerint, licet ambo quamprimum id se facturos promittant. Ad alium proinde accedunt qui secum quærit.

1° *Quid et quotuplex occasio peccati?*

2° *An et in qua occasione peccatores constituti aliquando absolvi possint?*

3° *Quid de agendi ratione confessariorum quoad singula in casu?*

ous allons examiner successivement ces trois questions : en répondant aux deux premières, nous poserons les principes; dans la dernière, nous les appliquerons aux faits exposés dans le cas qui nous occupe, pour en trouver la solution.

PREMIÈRE QUESTION : *quid et quotuplex occasio peccati?*

On entend généralement par *occasion du péché* tout objet extérieur qui, en frappant nos sens et en agissant sur notre imagination et notre cœur, nous fait penser au mal et nous excite à pécher. C'est tantôt une lecture, tantôt une conversation, tantôt une fréquentation, qui, nous mettant en rapport avec les séductions du monde, renferment pour nous un péril d'offenser Dieu.

L'occasion du péché se présente sous des formes aussi variées que nombreuses : elle se partage en diverses espèces, suivant la liaison plus ou moins étroite qu'elle a avec le péché, ou bien suivant l'action plus ou moins séductrice et impérieuse qu'elle exerce sur notre volonté.

1° Elle est d'abord *éloignée* ou *prochaine*. — La première est celle qui ne porte que faiblement et indirectement au péché et qui par conséquent n'y fait tomber que rarement ceux qui s'y exposent. Les occasions éloignées se trouvent partout et naissent en quelque sorte sous nos pas.

L'occasion *prochaine* se définit de différentes manières. D'après le cardinal Gousset[1], c'est « celle qui nous porte si fortement au péché, qu'il est probable ou vraisemblable que celui qui s'y trouve tombera dans le péché mortel. » Ferraris la décrit en d'autres termes[2] : « Occasio proxima, *dit-il*, est illa quæ frequenter et sæpe sæpius homines similis conditionis ad peccatum inducit, vel experientia constat eam in hoc homine, circumstantiis attentis, talem effectum causare. » Ces deux définitions, qui s'expliquent et se complètent l'une par l'autre, font ressortir les deux caractères qui marquent l'occasion prochaine et la distinguent de celle qui n'est qu'éloignée.

Examinons ces caractères.

(1) *Théologie morale*, tom II, n. 537.

(2) *Bibliotheca canonica*, V. *Occasio peccandi*, n. 1.

Le *premier* et *principal caractère* de l'occasion prochaine est exprimé par les théologiens en ces mots: *id quod natum est in peccatum mortale inducere;* ou bien : *id quod affert morale vel probabile periculum peccati mortalis.* Il consiste donc dans la *probabilité* ou la *vraisemblance de la chute*, fondée sur la liaison étroite qui existe entre l'occasion et le péché. C'est ce qu'enseigne Dujardin[1], d'après d'autres auteurs: « Cum enim, inquiunt quidam, peccatum mortale sit fugiendum non solum ob multiplicitatem, sed propter seipsum, utpote malorum omnium malum longe gravissimum, occasio proxima a remota, sive necessario vitanda a non necessario vitanda discerni debet, non tam ex frequentia vel raritate lapsuum, in quos occasio inducit, quam ex majori vel minori verosimilitudine qua quis in illa lapsurus sit. » Or, d'où vient cette grande vraisemblance de chute? De deux causes, qui doivent attirer l'attention spéciale du confesseur, à savoir : *a*) la nature même de l'occasion qui excite fortement au péché, comme certaines fréquentations entre des personnes de différent sexe ; *b*) la fragilité du pénitent qui non-seulement éprouve de violentes tentations, mais se laisse facilement entraîner; par exemple, une jeune personne timide ou pauvre sollicitée par un homme qui, par sa position ou sa fortune, exerce une grande influence sur elle.

Le *second caractère* consiste dans la *fréquence des chutes ;* on connaît l'arbre à ses fruits. Les théologiens l'expriment ainsi : *Id quod frequenter in peccatum mortale inducit.* Ce signe, que les auteurs font principalement ressortir, a une valeur incontestable ; mais sa présence n'est pas toujours requise. Il est la conséquence habituelle du premier, mais celui-ci peut quelquefois exister sans lui ; ils doivent être en pratique combinés ensemble. Ce dernier caractère est le

(1) *De officio sacerdotis,* part. 1, sect. 2, § 1.

plus saisissable. Essayons de définir avec exactitude sa portée. Quelle fréquence des fautes est donc nécessaire, pour qu'une occasion soit réellement prochaine? Ce n'est pas par un calcul arithmétique qu'on peut le déterminer, mais par une appréciation morale, qui envisage dans toutes ses circonstances la situation particulière du pénitent. Afin d'aider les confesseurs à porter ce jugement, nous formulons les règles générales qui suivent.

1° *La fréquence des fautes requise pour constituer l'occasion prochaine, doit être formée de la somme non-seulement des péchés extérieurs, mais encore des fautes intérieures, comme les pensées et les desirs mauvais.*

2° *Le nombre des chutes ne doit pas l'emporter sur celui des victoires.* Il n'est pas requis que le pénitent succombe *frequentius* ou *fere semper*, comme l'ont prétendu à tort quelques anciens théologiens, il suffit, d'après le sentiment de saint Alphonse[1] et de la plupart des moralistes modernes, qu'il pèche *frequenter*.

En outre 3° *la fréquence des fautes peut être absolue ou relative.* Elle est *relative* lorsque, eu égard au nombre de fois où l'on est exposé, on tombe souvent : ainsi une personne qui tombera deux fois dans trois visites, fera des chutes, si pas absolument, du moins relativement fréquentes. Elle est *absolue*, lorsque le nombre des fautes considéré en lui-même est considérable, sans avoir égard au nombre de fois où l'on s'est trouvé exposé: ainsi deux personnes qui se voient tous les dimanches, si elles tombent dix ou douze fois par an dans le désordre, font des chutes si pas relativement, du moins absolument fréquentes. L'une ou l'autre de ces deux fréquences est requise et suffit[2].

(1) *Theologia moralis*, Lib. VI, n. 452.

(2) Voir : Dens, *de sacramento pœnitentiæ*, n. 127 ; S. Alphonse, *ibid.* ; *Gousset, ibid.*, n. 558, 559, Dujardin, *ibid.*

Enfin 4° *le nombre des fautes doit être d'autant moins grand que le pénitent est plus exposé et plus fragile, que l'occasion est plus puissante et plus pernicieuse.* Ceci se vérifie surtout dans les occasions présentes et continues. « Ainsi, *dit avec beaucoup de raison le cardinal Gousset*[1], on se comportera comme si l'occasion était prochaine envers une personne qui n'a fait encore *qu'une seule chute*, si, étant déjà d'elle-même fort portée au mal, elle se trouve continuellement en présence de son séducteur, qui, à raison de sa position, a beaucoup d'ascendant sur elle ; *ut si ancilla facilis semel peccaverit cum hero, præsertim si ab eo peccati emolumentum speret.* Elle est évidemment dans un danger prochain de rechute. Ce danger subsisterait encore, bien que jusqu'ici elle n'ait pas succombé, si, étant fortement tentée par son maître, elle ne se sentait pas assez forte pour résister à la séduction. Quoique l'occasion prochaine proprement dite ne soit pas encore formée, le danger n'en est pas moins réel. Il faudrait par conséquent exiger de cette personne qu'elle quittât la maison, si elle pouvait le faire *commodément.* » Saint Alphonse s'exprime ainsi sur ce dernier point[2] : « Cum occasio externa conjungitur cum passione aut tentatione vehementi, vel habitu vitioso, vel forti tentatione, peccat qui eam non derelinquit, etsi necdum cesserit tentationi ; quia raro accidet quod talis se continebit, si ab occasione non separetur : unde ait contin. Tournely, *ibid.*, quod ancilla vivide sollicitata ab hero tenetur ab illius domo discedere ; qui enim libere commoratur ubi tam periculose ad malum allicitur, non potest rationabiliter sperare victoriam tentationis, nisi auxiliis gratiæ extraordinariis, quæ sperari sine temeritate nequeunt ab eo qui libere periculum vitare potest et non vitat. Hæc tamen intelligenda sunt, si hujusmodi persona sit fragilis et parum devota ; nam si esset pietati dedita et cauta et opportuna

(1) *Ibid.*, n. 560. (2) *Ibid.*, n. 452.

adhiberet remedia ad tentationes repellendas ac passioni obviandum, tunc eam non obstringerem ad occasionem auferendam. » Cette sage doctrine de saint Alphonse, suivie par Gousset et d'autres théologiens modernes, montre assez combien la violence de la tentation, l'influence de l'occasion et la fragilité du pénitent peuvent, dans certaines circonstances, diminuer considérablement et même réduire à néant la fréquence des chutes requise pour constituer l'occasion prochaine. Les quatre règles que nous venons d'exposer, résultent des principes généralement enseignés par les théologiens[1]. Si les confesseurs les appliquent avec discernement et prudence, elles les aideront puissamment, pensons-nous, à apprécier dans les cas pratiques les circonstances qui déterminent l'occasion prochaine.

2° L'occasion prochaine est *absolue* ou *relative*. Elle est *absolue*, quand elle renferme un péril moral de pécher mortellement pour la plupart, eu égard à la commune fragilité des hommes ; elle est seulement *relative*, quand, *éloignée* pour la généralité, elle devient prochainement dangereuse pour certaines personnes à cause de leur fragilité particulière : « Occasio proxima *per se* est illa, *dit saint Alphonse*[2], in qua homines communiter ut plurimum peccant ; proxima *per accidens* est illa quæ licet per se respectu aliorum non sit proxima, eo quod non sit apta de sua natura communiter inducere homines ad peccatum, tamen respectu alicujus est proxima ; vel quia hic in illa occasione, etsi non fere semper, nec frequentius, frequenter tamen cecidit ; vel quia, spectata ejus præterita fragilitate, prudenter timetur ipsius lapsus. » Parmi les occasions prochaines relatives, saint Charles range les bals, la compagnie des personnes vicieuses, la fréquen-

(1) Voir les théologiens cités à la page 598, not. 2.

(2) *Loc. cit.*, n. 452.

tation des cabarets, la vie oisive. Nous le citons[1]. « Multo cautior esse debet confessarius circa eas exercitationes operationesve quæ nullam in se habent necessitatem aut utilitatem, et quæ, licet non pertineant ad primam speciem occasionum per se ad peccatum mortale inducentium, a quibus propterea omnes ordinarie tenentur abstinere, nihilominus tamen inclinant ad malum et facile ac quamsæpe ducunt homines ad diversa peccata mortalia. Hujusmodi sunt choreas adire, cum blasphemis, rixarum amantibus aliisque improbis hominibus conversari, frequentare popinas, indulgere otio, et id genus alia, quorum occasione si homo consuevit peccare mortaliter, nequaquam debet absolvi, nisi prius his renuntiet polliceaturque se dictam occasionem relicturum. » Gousset[2] considère en général comme des occasions éloignées les danses, les bals et les spectacles; cependant il admet aussi que ces sortes de divertissements deviendront des occasions relativement prochaines pour les personnes qui y trouvent un *danger probable de pécher mortellement*. Or, ce danger, l'expérience le prouve, existe souvent pour la jeunesse dans les divertissements nocturnes, tels qu'ils se pratiquent malheureusement de nos jours.

3° L'occasion prochaine est *volontaire* ou *nécessaire*. Elle est *volontaire*, lorsqu'elle peut être librement et licitement évitée ou abandonnée. Elle est *nécessaire*, dans la supposition contraire. Or, cette nécessité peut être *physique* ou *morale*. Elle est *physiquement nécessaire*, dit saint Alphonse[3], « si quis esset in carcere vel triremi, a quo discedere non posset ; vel si esset in articulo mortis, in quo non haberet tempus vel modum expellendi amicam. » Elle est *moralement nécessaire*, continue le même auteur, « si occasio tolli non posset sine scandalo, » ou bien, comme s'exprime

(1) *Monita ad confessores*, n. 14. Cf. *Acta ecclesiæ Mediolanensis*, pag. 884, edit. Mediolan. 1843. (2) *Ibid.*, n. 557. (3) *Loc. cit.*, n. 455.

Dens[1], « nisi committendo peccatum, vel incidendo in majus vel æquale periculum peccandi. » C'est ainsi qu'un mari ne peut quitter sa femme qui est pour lui une occasion de péché. Il en est de même d'un domestique qui ne pourrait changer de service sans s'exposer à un plus grave danger. On peut ajouter, avec saint Alphonse[2], que cette nécessité morale existerait encore, « si aliter deberet pati notabile detrimentum temporale in vita, fama, aut fortunis. »

4° L'occasion prochaine enfin est *présente* et *continue*, ou bien *absente* et ne se représentant qu'à certains intervalles. Cette division, qui est de Gousset[3] et de plusieurs autres théologiens, a l'avantage de la clarté et de la précision. Saint Alphonse exprime la même division en ces termes[4] : « Distinguendum est inter occasiones quæ *sunt in esse*, prout cum aliquis concubinam domi detinet, vel dum aliqua famula peccat cum hero, quoties ab eo tentatur : et inter occasiones quæ *non sunt in esse*, utpote si quis ludendo prolabitur in blasphemias, aut versando in cauponis prorumpit in rixas aut ebrietates, aut convivendo cum sociis, ruit in verbis et cogitationibus obscœnis... »

Nous avons fait connaître la nature de l'occasion du péché, ainsi que les différentes formes sous lesquelles elle a coutume de se présenter. Allons plus loin et examinons la

Seconde question : *An et in qua occasione peccatores constituti aliquando absolvi possint?*

Afin de répondre à cette question avec clarté et exactitude, posons deux préliminaires.

a) L'occasion peut être écartée de deux manières[5] : *physiquement*, en abandonnant ou en renvoyant la chose même qui constitue l'occasion, par exemple, en ne voyant plus la personne avec laquelle on a coutume de pécher ; ou bien

(1) *Loc. cit.*, n. 130. (2) *Loc. cit.*, n. 455. (3) *Loc. cit.*, n. 560.
(4) *Loc. cit.*, n. 454. (5) Dens, *De sacramento pœnitentiæ*, n. 133.

moralement, en rendant éloignée ou nulle l'occasion qui jusque là avait été prochaine. C'est ce que ferait une personne qui, sans quitter une maison où elle était habituée de pécher, parviendrait, en prenant des précautions et des moyens efficaces, si pas à ne plus pécher du tout, du moins à diminuer considérablement le nombre de ses fautes.

b) Les moyens à prendre pour rendre éloignée l'occasion prochaine, varient nécessairement suivant le genre d'occasion, comme suivant le caractère, la fragilité et le genre de vie des personnes qui s'y trouvent. C'est, si je puis ainsi parler, une question de médication spirituelle. Le confesseur doit donc s'attacher à bien connaître son pénitent, ses passions, ses vertus, ses dangers, sa position sociale, afin que les remèdes qu'il lui prescrira soient appropriés aux infirmités spirituelles qu'il entreprend de guérir ou de prévenir. Nous ne pouvons ici entrer dans les détails des moyens à conseiller pour éloigner les diverses occasions en particulier. Voici ceux que saint Alphonse indique[1] par rapport à celles qui portent au péché impur : « Remedia autem, *dit-il*, pro his qui reperiuntur in occasione proxima præsertim peccati turpis, sunt videlicet, major oratio, frequentior usus sacramentorum, quotidie ante imaginem Crucifixi renovare promissionem non amplius peccandi, vitare ne versetur solus cum sola, fugere ab aspectu complicis et similia. » Si le pénitent met sérieusement ces moyens en pratique, il est permis d'espérer que, la grâce de Dieu aidant, il aboutira à diminuer considérablement le nombre de ses chutes et à enlever ainsi à l'occasion son caractère pernicieux.

Ces préambules posés, nous disons :

1° Celui qui se trouve dans *l'occasion éloignée* peut être absous : parce qu'elle ne renferme pas un péril prochain de pécher mortellement, et surtout parce qu'il est impossible

(1) *Loc. cit*, n. 455.

de les éviter entièrement. « Alioquin, *comme dit l'Apôtre*[1], debueratis de hoc mundo exiisse. » Nous exceptons cependant, avec Gury[2], l'occasion qui menacerait de devenir bientôt prochaine, si elle n'était sur le champ écartée.

2° Celui qui *cherche directement l'occasion prochaine*, ou qui, s'y trouvant *volontairement*, *refuse de l'abandonner*, ne peut être absous : car il est évident qu'il a de l'affection au péché. « Qui vult manere in illo periculo morali labendi, *dit le cardinal de Lugo*[3], non videtur habere propositum efficax non peccandi. Ex obligatione enim vitandi peccatum sequi videtur obligatio vitandi ea quæ tali necessitate secum trahunt peccatum, saltem quando moraliter possumus eas occasiones vitare. » Cela résulte en outre de la condamnation prononcée par Innocent XI contre cette proposition (61) : « Potest aliquando absolvi qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest et non vult dimittere, quinimo directe et ex proposito quærit, aut ei se ingerit. »

3° Celui qui se trouve *volontairement* dans une occasion prochaine, qui est *présente* et *continue* ou *in esse*, ne peut, en règle générale, être absous avant d'avoir réellement éloigné ou quitté l'occasion, quelque promesse qu'il fasse de l'abandonner le plus tôt possible. C'est la doctrine de saint Charles, aujourd'hui communément reçue. « Pœnitentem, *dit-il*[4], si *præsens* sit illa occasio, ut qui concubinam teneret, sine dubio non debet confessarius absolvere, nisi hanc occasionem *antea sustulerit*. » Voici comme saint Alphonse établit et développe la même doctrine[5] : « Ablatio occasionis est res magnopere ardua, et non fit nisi quis magnam vim sibi inferat, ut avellatur ab illa occasione, ad quam propter

(1) I Cor. v, 10. (2) *Compendium theologiæ moralis*, Tom. II, n. 476.
(3) *De sacramento pœnit.*, Disp. XIV, n. 150.
(4) *Monita ad conf.* n. 14. *Acta ecclesiæ Mediol.*, pag. 882.
(5) *Loc. cit.*, n. 454.

præteritam sui animi adhæsionem remanet valde propensus ; et ideo, si occasio non aufertur ante absolutionem, pœnitens de facili post absolutionem se decipiet, falso sibi suadendo quod tentationibus resistet, et sic, occasione non dimissa, profecto redibit ad vomitum. Qua de re, si talis vellet absolvi, antequam occasionem deserat, esset indispositus, quia se constitueret in probabili periculo infringendi propositum : ac propterea confessarius, qui eum absolveret, ipsum relinquendo in tali periculo, utique peccaret tam contra officium judicis, quam medici, quia absolveret indispositum, non applicando illi remedium suæ saluti necessarium. » Ainsi, comme le dit avec beaucoup de sens saint Alphonse, telle est la force de l'occasion présente, telle est la violence que le pénitent doit se faire à lui-même pour la quitter, qu'il est fort à craindre qu'il n'ait pas le courage d'exécuter sa résolution ! Le confesseur ne peut prudemment ajouter foi à ses promesses, lesquelles ne seront pas probablement remplies ; il ne peut le supposer disposé et détaché du péché, que pour autant qu'il aura préalablement écarté l'occasion qui le rive en quelque sorte au mal : en l'absolvant avant l'accomplissement de cette mesure, il le laisserait dans un danger moral et formel de pécher. Il faut le dire cependant, quelques anciens auteurs qui n'avaient pas assez distingué les occasions prochaines *in esse* et *non in esse*, ont enseigné une doctrine contraire à celle que nous venons d'établir ; mais leur opinion, en ce qui regarde les occasions *présentes* ou *in esse*, est aujourd'hui abandonnée, et, comme saint Alphonse le prouve très-bien [1], elle n'est pas douée d'une probabilité suffisante pour être licitement mise en pratique.

La règle générale, que nous venons de poser, admet plusieurs exceptions. « La première, *dit Gousset* [2], est en faveur des moribonds, dont l'état ne permet pas d'attendre qu'ils

(1) *Loc. cit.*, n. 454. (2) *Loc. cit.*, n. 562.

aient renvoyé la personne qui est pour eux une occasion de péché. Car, s'ils peuvent le faire sans scandale et sans se diffamer, on doit exiger qu'ils la renvoient avant de recevoir l'absolution. » C'est ainsi que, comme dit Dens[1], « fæminis prostitutis negantur sacramenta, etiam in fine vitæ, nisi reipsa desuerint domos infames, » lorsque toutefois elles peuvent le faire. La seconde est pour le pénitent qui apporte des signes de douleur, tellement extraordinaires, que le confesseur peut prudemment juger qu'il sera fidèle à ses promesses. Cependant, même dans ce cas, si l'absolution pouvait commodément se différer, saint Alphonse conseille, avec Roncaglia, de le faire[2], et Gousset partage cette manière de voir. La troisième exception a lieu en faveur de celui qui se confesse à une grande distance de son habitation habituelle. Il serait trop dur d'exiger ou qu'il déclarât les mêmes péchés à un autre confesseur, ou qu'il retournât dans son pays pour éloigner l'occasion et revenir ensuite chercher l'absolution. Dans ce cas, si le confesseur peut se persuader qu'il a le ferme propos d'éloigner l'occasion aussitôt qu'il le pourra, il doit l'absoudre ; parce que, à cause des circonstances, le pénitent a le droit de recevoir l'absolution sans délai et que pour lui le danger, de prochain qu'il était, est devenu éloigné. « Hoc tamen, *dit saint Alphonse*[3], non admittendum, si pœnitens ab alio confessario jam fuerit admonitus de occasione tollenda, et non abstulerit; quia tunc habetur tamquam recidivus, et minime est absolvendus, nisi forte afferat extraordinaria signa doloris. »
« La quatrième exception, *dit Gousset*[4] *après Billuart*, est pour le cas où le pénitent, faute d'instruction, est arrivé jusqu'à ce moment sans remarquer ni l'occasion prochaine, ni le danger qui l'accompagne, ni l'obligation où il était de

(1) *Loc. cit.*, n. 132, in fine. (2) *Ibid.*, n. 454. (3) *Loc. cit.*, n. 454.
(4) *Loc. cit.*, n. 562.

s'en éloigner. On peut l'absoudre une première fois, mais une fois seulement, avant qu'il ait quitté l'occasion, s'il est d'ailleurs disposé. Enfin, on peut excepter le cas, *continue le même théologien*, où le pénitent, ayant des raisons graves de recevoir tout de suite l'absolution, donnerait des marques non équivoques de repentir. On pourrait l'absoudre, après l'avoir affermi dans ses bonnes résolutions. »

4° Celui qui se trouve *volontairement* dans une occasion prochaine, qui n'est *pas présente* et ne se reproduit que par intervalles, s'il promet de la quitter, pourra être absous une ou deux fois[1]; si, après cela, il n'est pas fidèle à sa promesse, il ne peut plus recevoir l'absolution, jusqu'à ce qu'il ait abandonné l'occasion ou qu'il ait donné des preuves d'un véritable amendement. Saint Charles, après avoir parlé des occasions présentes, ajoute[2] : « Quoad vero occasiones alias, quales sunt alearum lusus, aspectus minus pudici, colloquia, gestus etc., non absolvatur, nisi eas dimittere pœnitens polliceatur : quod si jam alias id pollicitus sit, nec emendatus fuerit, absolutio tamdiu differatur, donec emendationem aliquam agnoverit. » Plus loin, parlant des occasions relativement prochaines, comme les bals et la fréquentation des cabarets, il développe et précise sa pensée[3]. « Quod si, *ajoute-t-il*, confessario visum fuerit se primæ aut secundæ pœnitentis pollicitationi credere posse, poterit eum absolvere : postea autem amplius non faciat et absolutionem differat, si ille promissis non steterit, *donec amandatam omnino fuisse hanc occasionem agnoverit.* » Saint Alphonse trace la même ligne de conduite. « In occasionibus hujus secundæ speciei, *dit-il*[4], quæ *non sunt in esse*, recte docet

(1) S. Alphonse ajoute même une troisième fois, en se fondant sur Saint Charles; mais comme nous le verrons tout à l'heure, saint Charles s'arrête à la seconde fois. (2) *Loc. cit.*, n. 14. *Acta ecclesiæ Mediol.*, pag. 882.
(3) *Ibid.*, pag. 884. (4) *Loc. cit.*, n. 454.

S. Carolus, quod si pœnitens firme proponat ab eis se cavere, potest per unam aut duas, etiamque *tres vices*[1] absolvi. Quod si postmodum emendatio non apparet, differri ei debet absolutio, donec ille *cum effectu occasionem derelinquat.* » Ainsi, d'après la doctrine de saint Charles, approuvée par saint Alphonse, celui qui se trouve dans l'occasion absolument ou relativement volontaire, peut recevoir jusqu'à deux fois l'absolution, s'il promet sincèrement de la quitter : après quoi, s'il n'est pas amendé, il ne peut plus être absous, avant d'avoir effectivement quitté l'occasion. Pourquoi? Parce que, dans le premier cas, le pénitent peut prudemment être supposé sincère dans ses promesses et bien disposé, tandis que dans le second il ne le peut plus, sa parole ayant été démentie par ses actes.

Nous avons dit que le pénitent, pour être admis à recevoir l'absolution, devait quitter préalablement ou promettre de quitter l'occasion prochaine, présente ou absente, lorsqu'elle est volontaire. Or, il s'agit ici, nous tenons à le faire remarquer, d'un éloignement *physique* et non pas seulement *moral;* en règle générale, il ne suffit pas que le confesseur se contente d'imposer et de faire promettre à son pénitent d'employer les moyens propres à rendre l'occasion éloignée, il faut qu'il exige que celui-ci ou ait écarté effectivement, ou tente d'écarter la chose même qui constitue l'occasion du péché. La raison en est que celui qui conserve volontairement, et sans des motifs graves, ce qui constitue l'occasion du péché, s'expose au péril formel de pécher, garde une

(1) S. Charles ne permet d'absoudre que deux fois. Voici ses paroles : « E se pure parerà al confessore di poter veramente credere la *prima* o *seconda volta* alla promessa che fa il penitente di lasciare la detta occasione, potrà con essa promessa assolverlo; *ma più oltre non lo faccia,* anzi differisca l'assolutione sin che veda l'attuale prova che si sia levato fuori di questa occasione. » *Acta, etc.,* pag. 884. Ce texte est clair et positif : S. Charles défend d'aller au delà de la seconde absolution : *ma più oltre non lo faccia.*

attache à sa passion, et, à cause de sa témérité même, ne peut raisonnablement espérer les grâces nécessaires pour triompher de la tentation et rendre l'occasion éloignée : *qui amat periculum, in illo peribit.* Aussi l'événement prouve-t-il que le plus souvent les tentatives de ce genre sont illusoires et n'aboutissent, en multipliant le nombre des chutes, qu'à augmenter l'influence pernicieuse de l'occasion. C'est pourquoi les théologiens exigent, pour permettre au confesseur l'essai dont il s'agit, que le pénitent ne puisse quitter physiquement l'occasion, au moins *sans un grave inconvénient;* or, dans ce cas, l'occasion cesse d'être volontaire et devient moralement nécessaire. Telle est particulièrement la doctrine de Dens[1] et de Du Jardin[2]. Cette règle générale s'applique surtout aux occasions qui portent au vice impur, et spécialement aux fréquentations des personnes de différents sexes. Sans doute lorsque ces fréquentations se font dans un but de mariage prochain, comme elles sont honnêtes par elles-mêmes et ne peuvent convenablement s'éviter, si elles dégénèrent en occasions prochaines, le confesseur souvent pourra et même devra s'efforcer de les rendre éloignées. Mais il devra agir tout différemment à l'égard des fréquentations qui ne se font pas dans un but matrimonial. Le véritable moyen de les écarter, c'est d'attaquer la racine même du mal, en rompant entièrement la fréquentation ; essayer de rendre de pareilles occasions éloignées, c'est, le plus souvent, pour ne pas dire toujours, une illusion ou une duperie : l'expérience le prouve et les théologiens l'attestent avec S. Alphonse[3].

Mais que devra faire le confesseur, lorsque le pénitent, sans avoir quitté physiquement l'occasion, se sera amendé?

(1) *De sacramento pœnitentiæ*, n. 134.

(2) *De officio sacerdotis*, part. I, sect. II, § 3, dico 7°.

(3) *Praxis confessarii*, n. 63.

Si l'amendement était sérieux et durable, c'est-à-dire, si le pénitent avait notablement diminué le nombre de ses chutes, ou entièrement cessé de pécher pendant un temps notable, au point de rendre l'occasion définitivement éloignée, nous pensons que le confesseur pourrait l'absoudre ; car alors il ne serait plus à proprement parler dans l'occasion prochaine. Ce serait le cas de dire avec Dens[1] : « Sufficit autem ut intentio Pastoralis impleatur, si occasio proxima *alterutro modo* deseratur (physiquement ou moralement); imo sufficit si occasio proxima peccati mortalis mutetur in occasionem peccati venialis: v. g. si præfatus ebriosus ita immutatus sit, ut nunquam in taberna inebrietur amplius, quamvis levem excessum committat. » Cependant, malgré cet amendement actuel, nous sommes d'avis que le confesseur devrait différer l'absolution, s'il était à craindre que l'occasion, aujourd'hui éloignée, ne tardât pas à redevenir prochaine. Or, c'est ce qui arrivera très-fréquemment, surtout dans les occasions présentes et en matière d'impureté. En effet, leur action est si pernicieuse, elles entraînent au mal avec tant de violence, que le pénitent est toujours en danger, s'il demeure dans l'occasion qui l'a fait tomber autrefois, de revenir à ses anciens péchés. Voilà pour les occasions volontaires.

5° Celui qui se trouve dans l'occasion prochaine *involontairement*, parce qu'elle est *physiquement ou moralement nécessaire*, peut être absous, pourvu qu'il promette sincèrement d'employer les moyens efficaces pour la rendre, autant que possible, éloignée. La raison en est que l'occasion prochaine, bien qu'elle porte au péché, n'est pas en elle-même le péché : elle peut exister par conséquent avec un repentir sincère et un bon propos de se corriger du péché. L'Esprit Saint n'a point dit, celui qui est dans le danger, mais celui qui aime le danger, y périra. Or, celui qui est dans e ldanger

(1) *De sacramento pœnitentiæ*, n. 133

malgré lui et par nécessité, et qui prend ou se propose de prendre les moyens de le rendre éloigné, n'aime pas le danger, mais le subit et le fuit autant qu'il le peut. Toutefois si le pénitent refuse de faire cette promesse, ou s'il n'est plus digne de foi à cet égard, parce qu'il a plusieurs fois manqué à sa parole, il ne peut plus être absous: parce qu'il est attaché au péché, qu'il aime le péril, et qu'il est par conséquent indisposé. Il manque en outre gravement à son devoir: il est strictement obligé en effet de correspondre à la grâce qui ne lui fera pas défaut dans cette nécessité, et d'employer les moyens propres à éviter, autant que possible, le péché malgré l'influence de l'occasion ; en négligeant de le faire, il se rend coupable d'un nouveau péché grave, et il devient ainsi indigne d'absolution.

C'est ce qu'enseignent généralement les théologiens à la suite de Suarez[1]. « Deinde necesse est, *dit-il*, ut illa occasio voluntaria sit, quia alias quod ex illa nascitur ut sic, non erit voluntarium, neque ipsa in se poterit esse culpabilis. Unde fit, quando moraliter vitari non potest, illam non censeri voluntariam, neque assumptam, sed illatam ; et ideo non esse morale, sed necessitatem quamdam potius, vel impotentiam, propter quam non fit homo absolutione indignus. Oportet tamen aliis mediis uti ad curandum hominem et probandum an ejus propositum efficax sit; neque est illi neganda absolutio, etiamsi iterum atque iterum reincidat, maxime si aliquantulum se contineat, et numerum peccatorum paulatim diminuat ; quod notavit Navarr. c. 3, n. 21. Interdum vero differri potest absolutio, et major aliqua pœnitentia vel cautio adhiberi ; quod si tandem experimento constet hæc non sufficere, cogendus erit interdum pœnitens ad tollendam occasionem, etiam cum gravi temporali nocu-

(1) Tom. IV, in 3 part., disput. XXXII, sect. 2, n. 4 (Ed. Vivès, tom. 22, pag. 676).

mento ; semper tamen magna prudentia necessaria est, ut scandalum vitetur. »

La conclusion que nous venons de donner s'entend incontestablement non-seulement de l'occasion physiquement nécessaire, mais encore de celle qui est moralement nécessaire, parce qu'on ne peut la quitter sans scandale, sans commettre un nouveau péché, ou sans tomber dans le péril d'un mal plus grave. Mais doit-elle également s'appliquer à celle que le pénitent ne pourrait abandonner sans souffrir un grave dommage temporel, soit dans sa vie, soit dans son honneur, soit dans sa fortune? Quoi qu'en aient dit quelques théologiens cités par saint Alphonse[1], le sentiment commun affirme aujourd'hui que le pénitent n'est pas obligé de quitter effectivement l'occasion prochaine, dans le cas où il ne pourrait le faire sans éprouver un grave dommage temporel, pourvu toutefois qu'il soit disposé à employer les moyens prescrits pour rendre l'occasion éloignée. C'est que nul n'est tenu à l'impossible. Or, ce qu'on ne peut faire, sans un grave inconvénient, est considéré avec raison, comme une chose moralement impossible.

Nous inférons de là *a*) avec de Lugo[2] : « Sic ergo poterit filius familias absolvi, quamvis maneat domi serva, cum qua solet peccare, quam tamen ipse expellere non potest, nec facile aut decenter fiet ; et a fortiori, si cum fratre vel sorore habet occasionem peccandi, a quorum convictu sejungi non potest absque gravi detrimento; debet tamen adhibere alia remedia faciliora quæ potest. » Nous inférons *b*) avec saint Charles[3] : « Sic multis solent esse, sæculi nostri vitio, militia, commercium, magistratus, advocatorum aut procuratorum professio, aliaque ejusmodi exercitia, in quibus homo qui sæpius mortaliter peccare consuevit ex

(1) *Loc. cit.*, n. 455. (2) *De sac. pœnit.*, disp. XIV, sect. X, n. 152

(3) *Monita ad confessarios*, n. 14. *Acta eccl. Mediol.*, pag. 883.

blasphemia, furto, injustitia, calumnia, odio, fraude, perjuriis vel aliis Dei offensis, si in his exercitiis versetur amplius, novit sibi fore easdem peccandi occasiones, nec ulla ratio suadet pœnitentem illum peccati occasionibus efficacius obstiturum quam antea, et inde in eadem peccata relapsurum. Ideo tales, ut ait S. Augustinus, aut debent ab hoc exercitio ipsis periculoso omnino abstinere, aut saltem huic non vacare nisi cum licentia et sub moderamine sacerdotis probi et prudentis, qui non debet in eo statu pœnitentem absolvere, si in eadem peccata, quamdiu in eadem occasione perseverarit, rursus iturum judicet. » Le saint Evêque ajoute ce que nous admettons pour le cas qu'il avait en vue : « Ideo debet per aliquod temporis spatium de emendatione certior fieri. » Il résulte de son texte, en effet, que le confesseur pourrait absoudre de pareils pénitents, s'il espérait qu'en suivant les avis qu'il leur donne, ils parviendraient à s'amender.

Mais quelle doit être la gravité du dommage temporel qui exempte, au moins temporairement, de quitter effectivement l'occasion prochaine? Ecoutons parler sur ce point pratique le cardinal Gousset[1]. « La gravité de ces inconvénients, *dit-il*, est relative aux personnes, et le confesseur doit y faire attention. Telle somme, par exemple, qui est peu de chose pour un riche ou une personne aisée, sera considérable pour un domestique ou un ouvrier. Telle crainte de nuire à sa réputation, en s'éloignant de l'occasion, sera prise en considération par celui-ci ; tandis qu'elle ne sera d'aucune valeur pour un autre qui n'a rien à perdre de ce côté là. Le même inconvénient qui n'arrêtera point une personne forte, fera la plus vive impression sur un caractère plus faible et plus craintif, sur un esprit qui se grossit naturellement les objets. C'est donc un devoir pour

(1) *Loc. cit.*, n. 570

le confesseur d'écouter tranquillement le pénitent, et de voir, non pas seulement à quel point les inconvénients sont graves en eux-mêmes, mais quelle impression ils font sur l'esprit du pénitent. »

Nous venons de voir qu'un pénitent qui se trouve dans l'occasion prochaine physiquement ou moralement nécessaire peut être absous, pourvu qu'il soit disposé à employer les moyens que lui suggèrera le confesseur pour en éloigner ou en atténuer la pernicieuse influence ; nous demandons maintenant : *a*) Convient-il de l'absoudre? Voici comment S. Alphonse résout la question d'opportunité. « Hæ sententiæ probabilissimæ sunt, *dit-il*[1]; verum in praxi omnes conveniunt expedire, ut iis, qui versantur in occasione proxima, etiam necessaria (à plus forte raison si elle était volontaire), differatur absolutio. Imo, ut ego quid sentiam in hac re ingenue dicam : nunquam absolverem eum, qui est in occasione proxima extrinseca (nam de intrinseca aliter infra loquar), præsertim si occasio sit de materia turpi, *semper ac absolutio commode differri posset.* » Il s'appuie sur le motif suivant. « Censeo enim, *ajoute-t-il*, quod confessarius tamquam medicus tenetur aptare suo pœnitenti remedia opportuniora, ut ille suam faciat salutem ; reorque nullum aliud aptius antidotum ministrari posse ei, qui est in occasione proxima, quam dilationem absolutionis ; dum experientia docet, quod pœnitentes, postquam absoluti discedunt, ut plurimum negligunt media præscripta adhibere, et sic facillime recidunt. Cum e converso, quando ipsis absolutio denegatur, vigilantius satagunt remedia exequi, et tentationibus obsistere, impulsi quidem a timore, ne cum ad confessarium redibunt, iterum sine absolutione dimittantur. » Il déclare enfin que sa manière d'agir, pour paraître rigide, n'en est pas moins douce et bienveillante en réalité envers les pénitents, parce qu'elle leur est salutaire.

[1] *Loc. cit.*, n. 456.

Tel est le système de S. Alphonse : il convient de différer l'absolution, toutes les fois qu'on peut le faire commodément, et qu'il n'existe pas une raison spéciale de l'accorder immédiatement. Or, dans ces pays et dans les temps où nous vivons, une pareille raison se rencontrera souvent dans le danger d'éloigner les pénitents, par une sévérité inopportune, des pratiques religieuses et de l'Eglise. C'est pourquoi nous voulons hasarder une distinction qu'indique le bon sens, et que S. Alphonse, sans doute, ne refuserait pas d'accepter. Cette distinction la voici. Lorsque le pénitent est pieux et attaché à la pratique de ses devoirs religieux, (comme l'étaient en général les Italiens à l'époque où notre Saint écrivait), de telle sorte qu'on puisse espérer que le délai d'absolution ne l'éloignera pas pour longtemps des sacrements ; dans ce cas il vaut mieux ne pas l'absoudre : car par là on excitera son zèle à prendre les moyens de se corriger. Lorsqu'au contraire on a lieu de craindre que, s'il n'est pas absous, il ne se représente plus au confessionnal, au moins pendant longtemps, parce que sa foi est faible, qu'il est assez indifférent en matière de religion, et que, peut-être, il ne tient plus que par un fil à la pratique de ses devoirs de chrétien, alors il convient de l'absoudre sur le champ : parce que, d'un côté, on le peut, et, de l'autre, l'indulgence est plus utile à son bien spirituel que la sévérité : d'autant plus que la grâce du sacrement, qu'il recevra, pourra lui être d'un grand secours pour vaincre les tentations et s'amender.

Nous demandons en outre : *b*) Quel doit être l'amendement du pénitent, pour qu'on puisse continuer de l'absoudre, ou bien, après un ou plusieurs délais, lui accorder la faveur de l'absolution ? Cet amendement, pour être réel, doit être marqué, si point par la suppression totale, du moins par une diminution notable du nombre des rechutes. « Neque est illi neganda absolutio, etiamsi iterum atque iterum rein-

cidat, maxime si aliquantulum se contineat et numerum peccatorum paulatim diminuat ; » telle est, nous l'avons vu, la doctrine de Suarez. Cet amendement doit être, en outre, solide et durable. Quand aura-t-il ces qualités? C'est une affaire d'appréciation du confesseur. En général, on peut dire que le temps d'épreuve, pendant lequel l'amendement doit persévérer, devra être d'autant plus long, que le pénitent sera plus faible, que sa passion sera plus enracinée, que ses tentations seront plus violentes, en un mot, que l'occasion, qu'il s'agit d'éloigner, sera plus prochaine et plus puissante. Ainsi Gury[1] veut qu'on ne puisse pas même absoudre *per se* « mulierem, quæ, *etsi ab anno cessaverit a consuetudine peccandi*, videt tamen interdum amasium honeste, cum ipso litteris honestis communicat ejusque effigiem servat. » Plus loin, parlant d'un cas d'occasion présente et nécessaire, presqu'identique avec celui que nous traitons, le même théologien dit[2] : « 1° Non facile de perfecta emendatione fides adhibenda est, præsertim post productam diu peccandi consuetudinem. 2° Etiamsi de perfecta emendatione constaret, ordinarie neque permittendum foret, ut in eodem conturbernio permanerent. Ratio est, quia ubi prava frequentatio præcessit, mira datur peccandi facilitas, et præsente semper occasione, ingens relapsus periculum instat. »

Nous demandons : *c*) Si le pénitent, après avoir employé les remèdes prescrits, retombe toujours de la même manière et ne s'amende pas sérieusement, peut-il être absous, avant d'avoir quitté physiquement l'occasion, lorsqu'il ne peut la quitter de la sorte sans souffrir un grave dommage dans sa fortune, dans sa réputation ou dans sa vie? Les théologiens sont divisés sur ce point. Le cardinal de Lugo[3], que suivent beaucoup d'autres, soutient qu'on peut toujours l'absoudre,

(1) *Casus conscientiæ*, Tom II, n. 688. (2) *Loc. cit.*, n. 699.

(3) *De sacramento pœnitentiæ*, disp. XIV, n. 156-160.

pourvu qu'il ait d'ailleurs une contrition et un propos suffisants. Il raisonne ainsi[1] : « Aliter igitur probanda est sententia ex proxime dictis; quia scilicet adhuc post experientiam illam nullius profectus, potest stare verus dolor et propositum requisitum absque voluntate auferendi occasionem cum tanto detrimento; ergo potest absolvi pœnitens; nihil enim aliud requiritur, nisi confessio cum dolore et proposito. Antecedens probatur, quia sicut prima vice potuit absolvi, eo quod cum tanto detrimento non tenebatur auferre occasionem illam; sic propter idem detrimentum, quod perseverat, excusatur tempore sequenti ab auferenda occasione; neque est, unde orta fuerit gravis obligatio nunc auferendi occasionem, quæ obligatio antea non esset : ergo si antea excusabatur, excusatur etiam nunc. » Il admet cependant une exception : il ne veut pas qu'on absolve celui qui, peu après la confession, retombe sans combat dans les mêmes péchés. Il ajoute[2] : « Dixi tamen *per se loquendo* videri hanc partem veriorem, licet *per accidens* possit altera sententia locum habere : quia aliquando ex illa experientia arguetur pœnitentem carere nunc vero dolore et proposito requisito; qui enim efficaciter proponit et serio rem aliquam, quam aliunde moraliter implere potest, *non ita facile obliviscitur statim sui propositi*, sed *saltem per aliquod tempus perseverat* et *difficilius, vel rarius cadit.* » Ainsi, pour pouvoir continuer d'absoudre un pénitent, qui se trouve dans une occasion nécessaire, le cardinal de Lugo exige que celui-ci manifeste un certain amendement, qu'il persévère pendant quelque temps après la confession, et qu'il tombe plus diffilement ou plus rarement : ce commencement de retour à Dieu, d'après lui, est un signe suffisant de la sincérité et de l'efficacité de ses dispositions actuelles. Telle est l'opinion

(1) *Loc. cit.*, n. 158.
(2) *Loco cit.*, n. 160.

de Lugo, que Tamburini[1] regarde comme probable. Pour nous, malgré tout le respect que nous professons pour un si profond théologien, nous ne pouvons nous rallier entièrement à sa doctrine, et nous estimons les raisons, sur lesquelles il la fonde, plus spécieuses que solides. Sans doute, le commencement d'amendement qu'il exige pourra, pour les premières fois, déterminer le confesseur à penser que le pénitent est actuellement bien disposé; mais s'il le voit toujours dans le même état, ne finira-t-il pas par désespérer d'obtenir de lui un amendement sérieux et durable? Or, arrivé à cette limite, le confesseur doit cesser toute tentative de l'amener par ce moyen à réformer sa conduite ; en l'absolvant dans cette coupable et triste condition, il le jetterait ou tout au moins l'autoriserait à rester dans le péril formel du péché. Nous préférons donc suivre la doctrine que Mazzotta appelle commune, que Lacroix envisage comme vraie, et que saint Alphonse précise avec clarté et défend d'une manière solide[2]. Le saint docteur pose la question en traçant la limite infranchissable que nous venons d'indiquer ; il enseigne : « Hunc (pœnitentem) non posse absolvi, nisi occasionem deserat, cum jactura adhuc vitæ, si opus sit, quando *nulla emendatio, nec probabilis spes emendationis appareat*, » à moins qu'il ne donne des signes extraordinaires de contrition. Voici le fondement sur lequel il s'appuie : « Ratio, *dit-il*, quia homo tenetur cum omni jactura vitare periculum proximum peccati formalis. Et licet aliquando ob justam causam possit permitti periculum peccati, nunquam tamen potest permitti peccatum ; cum autem nulla spes apparet emendationis, *periculum utique fit formale et a peccato sejungi non potest*, et ideo omnino est vitandum cum quocumque damno temporali etiam vitæ. Hic enim currit

(1) *Methodus expeditæ confessionis*, lib. III, cap. 3, n. 10.
(2) *Loc. cit.*, n. 457.

illud *Marci IX, 46 : Si oculus tuus scandalizat te, ejice eum.* » Ainsi, saint Alphonse l'enseigne avec raison, lorsqu'après quelques essais infructueux, tout espoir probable d'amendement sérieux et durable s'est évanoui, le péril du péché devient en pratique inséparable du péché même ; permettre celui-là serait autoriser celui-ci. Il ne reste donc plus qu'un moyen, extrême à la vérité, pour sauver le pénitent : c'est de briser ses chaînes, en l'arrachant violemment à l'occasion qui l'asservit au péché. Or, il faut le lui imposer et l'obliger à l'employer, dût-il par là subir un grand dommage ; car le salut de l'âme prime tous les biens terrestres.

Nous demanderons enfin : *d)* Combien de fois le confesseur peut-il tenter de corriger le pénitent, sans en venir à l'éloignement physique de l'occasion nécessaire? De la doctrine que nous venons d'émettre avec saint Alphonse, nous allons déduire notre réponse. Nous dirons donc qu'en règle générale le confesseur pourra faire cette épreuve aussi longtemps qu'il conservera un *espoir probable d'amendement.* En particulier, comme il faut accorder quelque chose à la nécessité, nous dirons que, dans les occasions présentes et continues, il pourra, au moins une fois, absoudre le pénitent en lui prescrivant les moyens propres à le corriger ; et qu'il le pourra, jusqu'à quatre fois, dans les autres occasions, à moins que leur caractère violent et pernicieux ne permît point d'espérer si longtemps un amendement sérieux ; nous dirons enfin qu'il le pourra encore, quel que soit le genre d'occasions, toutes les fois qu'il constatera dans son pénitent un signe extraordinaire de contrition.

Nous avons jusqu'ici exposé les principes, appliquons-les à notre cas.

TROISIÈME QUESTION : *quid de agendi ratione confessariorum quoad singula in casu?*

Trois confesseurs apparaissent dans le cas : celui de Berta à Rome, celui de Cajus à Naples, et enfin celui qui à Rome

entend la confession des deux. Afin d'apprécier, comme elle le mérite, leur conduite respective, examinons-la, à la lumière des principes que nous venons d'établir.

1° *Le confesseur de Berta* a-t-il bien agi envers elle, en lui donnant l'absolution à plusieurs reprises?

Il était en présence d'une pénitente qui se trouvait dans une position des plus périlleuses, qui, vivant sous le même toit que son séducteur et sous sa dépendance, était manifestement dans une occasion prochaine présente et continue : en effet, « Berta *sæpe* cum Cajo *hero suo* peccare confessario exponit. » Son devoir, dans cette triste conjoncture, était tout tracé : il devait lui persuader, par les exhortations les plus pressantes, et même lui imposer l'obligation de quitter une maison, dans laquelle sa vertu, son honneur et son salut étaient si gravement compromis. C'est ce qu'il a fait : « Hic eam, ut ejusmodi domo discedat magnopere urget. » Berta ne consentait point à quitter physiquement l'occasion. Voyons le motif de son refus. Elle prétextait : « Primo, quia herus se in posterum alios mores suscepturum esse promiserat. » Or, cette première raison était insuffisante. La promesse de Cajus n'était peut-être de sa part qu'une feinte pour mieux réussir à assouvir sa passion, et eût-elle été sérieuse, qu'elle n'eût pu neutraliser l'influence pernicieuse de l'occasion présente qu'il fallait éloigner. C'est ce que dit Gury[1], appréciant le même motif dans un cas presqu'identique : « Non valet prima ratio, quia herus emendationem fingere potest, et, licet eam serio promittat, nihilominus occasio præsens maximum peccandi periculum semper inducit. » Berta alléguait une autre raison : « Secundo, quia *pluribus annis* stipendium non est ipsi solutum, neque herus sibi ab eo discedenti soluturus erit. » Quelle est la valeur de ce nouveau motif? Voici en quels termes Gury l'apprécie[2]. « Neque

(1) *Casus conscientiæ*, Tom. II, n. 699. (2) *Ibid.*

valet secunda ratio, *dit-il*, quia emolumentum temporale non videtur tantum, ut maximum animæ periculum compensare possit. Confessarius igitur urgere debuit Bertam ad occasionem peccati derelinquendam, sub denegatione absolutionis, præsertim cum agatur de occasione *in esse*, saltem generatim loquendo. Attendendum etiam est ad quantitatem relativam damni quod Berta subire debet. Etenim, si valde pauper sit, et stipendium notabile ipsi debeatur, v. g., multorum annorum, confessarius sententiam suam temperare poterit. » Le confesseur devait donc interroger Berta afin de connaître si le dommage, qu'elle était menacée de subir, était réel et relativement grave. Or, après avoir fait cette enquête, il se serait trouvé en présence de l'une, ou l'autre de ces situations. Si la crainte du dommage n'était pas sérieuse, parce que Berta avait à sa disposition un moyen légitime, occulte ou légal, de se faire payer ses gages, le confesseur ne pouvait évidemment s'arrêter à ce prétexte. Dans la supposition que la crainte, dont il s'agit, eût été sérieuse, ou bien la perte, dont Berta était menacée, n'était pas grave pour elle, soit parce qu'elle se trouvait dans une position de fortune relativement aisée, soit parce qu'elle avait loué ses services pour une somme minime et depuis peu d'années; le confesseur ne devait pas encore s'arrêter à ce dommage, puisqu'il ne paraissait pas assez considérable, pour compenser la gravité du danger spirituel, que sa pénitente courait, en demeurant dans une occasion présente et continue. Ou bien, ce qui se vérifiera plus souvent que Gury ne le suppose, la perte à laquelle Berta était exposée était grave et sensible pour elle, parce que sa position n'était rien moins qu'aisée et que les gages, qui lui étaient dus depuis plusieurs années, s'élevaient à quelques cents francs et constituaient ainsi une somme considérable pour une servante; dans ce dernier cas, le confesseur pouvait avoir égard à la gravité relative du dommage dont elle était

menacée, et envisager l'occasion, dans laquelle elle se trouvait, comme moralement nécessaire. Or, qu'a-t-il fait? Sans l'interroger davantage, il a jugé trop vite, mais peut-être avec justice dans la réalité, qu'elle se trouvait dans cette dernière situation et il l'a absoute : « His auditis confessarius Bertam absolvit, cum hoc tamen ut promittat se brevi ad confessionem esse redituram ; interim autem quibusdam precibus esse usuram. »

Dans la supposition même qu'il ne se fût pas trompé sur la gravité relative du dommage, a-t-il bien agi? Sans doute il pouvait, dans cette hypothèse, absoudre Berta une première fois, en lui prescrivant des remèdes propres à éloigner autant que possible le péril du péché; par là il ne faisait que suivre une doctrine communément reçue. Mais d'abord les moyens qu'il a prescrits étaient-ils suffisamment efficaces? Ils étaient bons, mais il aurait dû les compléter par d'autres pour éviter les rapports trop fréquents. En outre a-t-il bien fait en lui donnant de suite l'absolution? Selon nous, comme Berta était attachée aux pratiques de la religion et comme il n'avait aucune raison particulière qui le forçât à l'absoudre sur le champ, il aurait agi plus sagement envers elle, il aurait davantage excité son zèle à employer les remèdes prescrits, et peut-être aurait-il abouti à obtenir d'elle un véritable amendement, si, suivant la pratique conseillée par S. Alphonse, il lui avait, même cette première fois, différé l'absolution. Aussi son indulgence ne fut pas heureuse.

Berta, infidèle, au moins en partie, à ses engagements. après avoir tardé six mois, revint sans être corrigée, accusant de nombreuses rechutes et apportant les mêmes raisons pour rester dans son service : « Sed factum est ut post sex menses cum relapsu pluries iterato Berta ad confessarium redierit, easdem afferens rationes quibus a relinquenda occasione excusaretur. » Cette fois le confesseur prend une attitude plus sévère : « Confessarius omnino se eam absolvere

posse negat, » et avec raison. Pourquoi? Parce que Berta manquant à sa parole, avait négligé d'employer les remèdes prescrits; parce que, loin de s'amender, elle était devenue tristement récidive; parce qu'enfin elle s'était comme enchaînée dans une occasion présente, continue et invétérée, dont on ne pouvait plus désormais raisonnablement espérer anéantir la pernicieuse influence, à moins qu'elle ne donnât des signes extraordinaires de repentir ou qu'elle ne quittât son service. L'une ou l'autre de ces conditions existait-elle? Examinons. D'abord Berta ne quittait pas définitivement le service de son séducteur, mais celui-ci allait s'éloigner momentanément pour revenir plus tard vivre avec sa servante; c'était une suspension, et nullement un éloignement de l'occasion. Le confesseur paraît y avoir attaché une trop grande importance : « Cum audiat a Berta suum herum paucos post dies Roma discessurum Neapolim, ubi longo tempore mansurus sit, sermonis asperitatem emollire videtur, Bertam tamen exhortans, ut post discessum sui domini ad absolutionem obtinendam redeat. » Il voyait sans doute dans cette séparation un moyen d'amener sa pénitente à résipiscence; mais il ne pouvait espérer un amendement sérieux et durable, parce que l'éloignement n'était aucunement définitif et qu'il était à craindre que le retour ne provoquât une funeste réaction. Mais Berta ne voulait pas attendre que son maître fût parti pour recevoir l'absolution : « At illa confessarium etiam atque etiam orat, ut statim eam impertiatur. » Pour l'obtenir de suite elle mettait en avant ce motif : « Illa enim die indulgentiam plenariam se posse consequi videbat ob festum B. M. V. cujus patrocinio sese committebat. » Y avait-il là un signe extraordinaire de contrition? Non, selon nous. En effet, d'abord Berta ne se confessait pas spontanément, elle obéissait même tardivement au précepte de son confesseur; ensuite le désir de gagner une indulgence et de témoigner de la dévotion envers la sainte Vierge, outre qu'il

pouvait être beaucoup mieux réalisé plus tard, était un de ces sentiments que toute femme, faisant quelque peu profession de piété, émettra avec une extrême facilité, sans qu'on puisse conclure de là qu'elle soit disposée à se corriger de ses fautes. Le confesseur n'avait donc pas de raison suffisante pour l'absoudre une seconde fois. Cependant, après avoir été absoute par une indulgence, selon nous, excessive, « factum revera est, ut antequam herus Roma discederet, nullum cum eo Berta flagitium admiserit. » Mais cet amendement de quelques jours ne prouve rien et en tous cas ne légitime pas la conduite du confesseur.

2° *Le confesseur de Cajus* avait aussi à juger une situation d'occasion prochaine *in esse*, mais purement volontaire. Cajus, il est vrai, habitait Naples; mais il se disposait à retourner à Rome pour rejoindre sa servante, avec laquelle il avait vécu d'une manière criminelle, et qu'il conservait dans sa maison et sous sa dépendance. Il n'avait, en outre, aucun motif de nécessité qui le forçât à la retenir à son service; il pouvait la congédier, en lui payant ses gages, sans s'exposer à subir aucun grave dommage ni dans sa fortune, ni dans sa réputation. Il avouait sans réticence sa position coupable et s'engageait à écarter l'occasion de ses désordres, aussitôt qu'il serait rentré chez lui. « Cum vero Cajus Neapoli degeret, ibi et ipse suorum peccatorum confessionem peragere proposuit. In ea autem confessario plane manifestat Romæ ancillam concubinam se domi habere, quam tamen in patriam rediens se dimissurum esse protestatur. » Le confesseur pouvait-il l'absoudre? Oui; il était à plus de quarante lieues de son domicile; en outre, la sincérité de sa promesse ne pouvait raisonnablement être mise en doute; puisque c'était la première fois qu'il confessait ses relations criminelles avec sa servante. Or, nous l'avons vu, les théologiens sont d'avis qu'un grand éloignement du domicile est une raison suffisante pour absoudre un pénitent, qui se trouve volontaire-

ment dans une occasion prochaine *in esse,* avant qu'il l'ait effectivement quittée, pourvu qu'il s'engage à la quitter immédiatement après son retour. « Excipiendus casus, *dit saint Alphonse*[1], quo pœnitens, si absolutio differatur, non possit ad confessarium redire, vel nonnisi post longum tempus : tunc enim si ille jam fuerit confessus peccata sua, et confessarius prudenter judicare valeat eum firmam habere voluntatem tollendi occasionem statim ac poterit, tunc *potest et debet* ipsum absolvere ; quia tunc pœnitens habet jus ut statim absolvatur. » Ainsi le confesseur non-seulement pouvait, mais devait, dans ces circonstances, donner l'absolution. C'est pourquoi, prenant en considération la position particulière que son éloignement de Rome faisait à Cajus, il se contenta de sa promesse et le renvoya absous : « Absque ulla difficultate a confessario absolvitur. » La conduite de ce confesseur nous paraît irrépréhensible.

Enfin 3° le confesseur romain de Cajus et de Berta a-t-il également bien agi ? Examinons.

A son retour à Rome, Cajus n'avait pas rempli l'engagement, qu'il avait pris, de congédier sa servante. Lorsqu'il s'était retrouvé avec elle, il avait faibli. Il lui avait fait part confidentiellement de sa confession de Naples et de la promesse qu'il avait faite. Mais comment renoncer à vivre ensemble ? Comment briser les chaînes qui les tenaient depuis si longtemps et si agréablement unis ? C'était trop fort pour eux, se disaient-ils. Aussi, pour éviter une séparation qui aurait été pour l'un et l'autre une source d'amers regrets, ils s'étaient engagés, d'un commun accord, à n'avoir plus entr'eux que des rapports honnêtes, espérant par là ôter aux confesseurs pour l'avenir tout prétexte pour les obliger à se quitter. « Cum postea Romam redierit, sermonem hac de re cum sua ancilla interserit, et ne dividantur, communi

(1) *Loc. cit.*, n. 454 in fine.

consensu, a quovis actu carnali sese abstinere statuerunt. » Et réellement ils tenaient cette fois à leur parole : « Interim integer mensis labitur et revera propositum apprime servant. » Mais que dirons-nous d'un pareil amendement? D'abord nous ferons remarquer qu'à la vérité ils s'abstenaient de tout désordre externe, mais l'affection coupable qu'ils se portaient mutuellement n'était-elle pas une cause de nombreux péchés internes, et la cohabitation ne conservait-elle pas ainsi son caractère d'occasion prochaine *in esse?* Dans ce cas, le confesseur ne pouvait les considérer comme amendés. Supposons même qu'ils évitaient tout péché tant interne qu'externe, leur conversion était-elle sérieuse? Non, elle n'était que fictive; le concert qui l'avait déterminée, trahissait non pas l'horreur des désordres commis, mais plutôt la ruse pour réussir à en maintenir la cause, en surprenant, par une apparence trompeuse de résipiscence, la bonne foi des confesseurs. Il ne nous paraît pas non plus qu'elle fût durable. Il est vrai, depuis un mois que la réunion avait eu lieu, aucune nouvelle chute ne s'était produite. Mais était-ce là une épreuve suffisante pour permettre la permanence d'une occasion présente des plus pernicieuses? Non. Les désordres anciens avaient laissé des traces que le temps, sans la séparation, aurait eu peine à effacer; la passion demeurait avec le foyer qui l'alimentait; non, le feu n'était pas éteint, il ne faisait que couver sous la cendre; il suffisait d'un souffle pour rallumer l'incendie d'autrefois. Nous pensons donc qu'il ne fallait pas se laisser prendre à ce simulacre d'amendement, comme le dit Gury[1], à propos d'un cas semblable, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Aussi, à cause de ces dispositions plus apparentes que réelles, Cajus et Berta s'étaient-ils vainement présentés pour remplir leur devoir pascal : « Sed adveniente paschali tempore, cum

(1) *Loco citato.*

generalem confessionem instituant, ut præcepto satisfaciant, a confessario audiunt se diutius simul manere non posse, et absolutione privantur, donec divisionem ab aliis confessariis præscriptam re executi non fuerint, licet ambo quamprimum id se facturos promittant. » Le confesseur pouvait-il absoudre Cajus? Non, pensons-nous. Parce que d'abord, nous l'avons vu, il n'était pas suffisamment amendé; parce qu'ensuite la confession générale qu'il faisait, ne constituait pas un signe extraordinaire de contrition, et l'obligation d'accomplir le devoir pascal n'était pas un motif urgent de donner de suite l'absolution; enfin, parce que Cajus ayant violé l'engagement formel qu'il avait pris à Naples, le confesseur ne devait plus avoir égard à sa promesse, d'autant plus qu'une simple promesse n'était pas recevable dans le cas d'une occasion volontaire *in esse*. Mais ne pouvait-il pas absoudre Berta, puisque, nous l'avons vu, sa situation était différente? Mais elle n'était pas plus amendée que Cajus; au lieu de se détacher de son séducteur, elle avait, en consentant à l'accord intervenu entr'eux, en quelque sorte rivé les chaînes coupables qui l'attachaient à lui, elle s'était mise plus que jamais à sa merci. Elle s'était jetée dans un danger formel et permanent de nouvelles rechutes. Le confesseur ne pouvait donc plus espérer d'elle un amendement sérieux et durable, aussi longtemps qu'elle continuerait d'habiter la maison de son maître. Sans doute, elle était toujours exposée à perdre ses gages en la quittant; mais cette raison, admise déjà deux fois, pouvait-elle l'être encore une troisième? Nous avons vu la controverse sur ce point : d'après la doctrine de S. Alphonse, tout espoir de véritable amendement étant évanoui, elle devait, avant de pouvoir recevoir l'absolution, quitter effectivement l'occasion, même en subissant un préjudice notable; et quand bien même le confesseur aurait à la rigueur pu l'absoudre, en suivant le sentiment de Lugo, à coup sûr il ne le devait pas. Au contraire, il devait, comme médecin de

son âme, chercher à l'ébranler et à la faire sortir de la voie funeste, où elle demeurait obstinément engagée, en lui refusant décidément l'absolution. Du reste, s'il voulait aboutir à un résultat sérieux, il convenait qu'il traitât, autant que possible, de la même manière, Cajus et Berta, en exigeant de celle-ci, comme de celui-là, une séparation effective, avant de donner l'absolution. C'est ce qu'il a fait.

La conduite de ce dernier confesseur nous paraît donc aussi irréprochable.

COMMENTAIRE SUR QUELQUES DÉCRETS RÉCENTS DE LA S. CONGRÉGATION DES RITES

SOMMAIRE. 1. Usage de la petite tige ou spatule (virgula) pour donner l'extrême onction. — 2. Autorisé dans les cas de peste, rage. — 3. L'est-il habituellement? Opinion affirmative. — 4. Sentiment négatif. — 5. Cet usage est toutefois moderne. — 6. Décret qui le réprouve. — 7. Onctions déterminées par le Concile de Florence. — 8. Usages divers. — 9. Force du décret de Florence. — 10. La coutume opposée est sans valeur. — 11. Décret à ce sujet. — 12. Le baptême des adultes doit se conférer suivant la formule spéciale du Rituel Romain. — 13. On peut dans tout baptême employer une seule étole, violette d'un côté et blanche de l'autre. — 14. La sacristie peut-elle servir de baptistère? — 15. Les interrogations doivent être faites en latin. — 16. Deux décrets sur la distribution de la sainte communion. — 17. L'Eucharistie ne peut être conservée en deux autels de la même église. — 18. Faut-il se lever au *Gloria Patri*, à la fin des psaumes?

1. Est-il permis de se servir habituellement pour administrer le sacrement d'extrême onction d'une petite tige d'argent qu'on trempe dans l'huile sainte, au lieu d'y mettre le pouce? Ou du moins cette méthode est-elle licite dans les maladies contagieuses, comme la peste, la rage, la lèpre?

2. Quant à la seconde question, il n'y a pas, à notre connaissance, de dissentiment parmi les auteurs. Tous ceux qui l'ont traitée *ex professo*, ou qui l'ont touchée en passant, reconnaissent que cette pratique est licite. Citons ce que dit Chapeauville à ce sujet[1]: « Quid sit de illorum, qui non manu immediate, sed spatula oblongiore, ad vitandum contagionis periculum, peste infectum inungunt? — Meminit

(1) *De necessitate et modo admin. sacram. temp. pestis*, cap. V, quæst. 34

hujus modi Major, dum ait (in 4, dist. 23): *Et ex consequenti sumitur, quod Extrema Unctio sit danda pestilenti in extremitate virgæ, quia sic a contagione plerumque cavebitur.* Meminit quoque illius parochiale Ruremundense. Hujus occasione quæritur quid censendum sit de hujusmodi modo ministrandi?

Resp. Tolerari et practicari potest, si tamen cautio adhibeatur ut virga sit vere oleo tincta, et vere sequatur unctio eodem, vel quasi eodem tempore quo forma profertur : quia hoc pacto ministrando nihil substantiale sacramenti deest, aut vitiatur : non ex parte ministri, quia adest sacerdos ; nec vitiatur quod virga ungat, quia vere ungit, quod ad rationem sacramenti sufficit, sicuti qui calamo scribit vere dicitur scribere : neque ex parte materiæ, quia ponimus virgam oleo vere intinctam, et veram unctionem : neque ex parte formæ, quia illam quoque præsupponimus, sicut et intentionem ministri.

Dices, debetne virga hujusmodi esse argentea vel aurea, ut videntur quædam parochialia requirere?

Resp. Non est necessum ; sed videntur solum requirere virgam argenteam vel auream propter reverentiam sacramenti.

Dices secundo. Poterit ergo pastor quovis alio extraneo instrumento peste infectum inungere, ad vitandum contagionis periculum?

Resp. Poterit. Est enim idem judicium, modo honestum sit, ut servetur reverentia sacramento debita.

Dices tertio. Quid, peracta unctione, fiet de hujusmodi instrumento, vel virga oleo infirmorum inuncta?

Resp. Vel reservabitur ad similem usum, vel comburetur, ut vult parochiale Ruremundense. »

Sylvius dit la même chose, en quelques mots[1] : « Uti potest virga oblonga, vere tamen oleo tincta, sic ut perficiatur

(1) *Supplement. in* 3 *part.*, quæst. 32, art. 3.

unctio..... Peracta autem unctione, virgam ejusmodi aut purgabit, ac in similem usum servabit, si aurea sit vel argentea, propter reverentiam sacramenti ; vel igne comburet, si sit lignea. » Diana, Possevin, Pasqualigo, Lacroix, Suarez, Giribaldi, et une foule d'autres adoptent ce sentiment, qui ne paraît nullement combattu. Benoît XIV lui-même regarde cette opinion comme sûre en pratique, et, selon lui, rien m'empêche l'Evêque d'autoriser ses prêtres à la suivre dans les cas de grave et urgente nécessité[1].

3. Cette méthode d'oindre le malade, non avec le pouce, mais avec la spatule, ou tige, dont nous venons de parler, est-elle permise en tout temps, et peut-elle être habituellement employée?

Quelques auteurs tiennent l'affirmative. Leander a SS. Sacramento, moraliste estimé, pense qu'on peut en ce point suivre la coutume[2]. « Nisi alias obstet contraria consuetudo. Viget enim in ecclesiis Hispaniæ, ubi regulariter et omni tempore, non immediata manu sacerdotis, sed virgula aurea vel argentea, ad hunc usum deputata, datur sacramentum hujusmodi. » Dicastillo, napolitain, ne blâme aucunement cette manière de faire, qu'il dit avoir vu pratiquée par des hommes instruits[3]. De même plusieurs théologiens français rapportent cet usage, comme étant en vigueur et nullement répréhensible. « Le prêtre, *dit Beuvelet*[4], tenant le vaisseau des saintes huiles de la main gauche, il prend de la main droite le bâton qui sert à en faire l'application, et l'ayant trempé dans le vaisseau, il fait les onctions aux sept endroits marqués par le Rituel. »

(1) *De synodo diœcesana*, lib. XIII, cap. 19, num. 30.
(2) *Quæst. morales*, tract. IV, quæst. 17.
(3) *De sacramentis*, tom. III, num. 150.
(4) *Manuel*, chap. VII, § 4, pag. 192.

Collet dit, en parlant des onctions[1], « eas fieri posse sive crudo pollice, sive ope bacilli in oleo intincti. »

En Belgique, quelques théologiens ont professé la même doctrine. « Non est etiam necessarium, *dit Manigart*[2], unctionem hanc fieri immediata applicatione manus aut digiti : potest enim *et solet* fieri per virgulam. » Dens s'exprime équivalemment, s'appuyant sur le Pastoral de Malines[3]. » Et en effet nous voyons que toute liberté est laissée à cet égard dans l'édition du Pastoral faite par Jean Hauchin en 1589, ainsi que dans un ancien Rituel de Tournay, du même temps environ. Les nouveaux Rituels, publiés en Belgique, renferment, pour la plupart encore, les mêmes dispositions[4].

4. D'un autre côté, plusieurs théologiens, entr'autres Benoît XIV, enseignent qu'une telle pratique est défendue comme contraire aux usages de l'Eglise Romaine, et Aversa[5] va jusqu'à la déclarer un péché mortel : « quia est in re notabili contra universalem consuetudinem Ecclesiæ. » Pauwels donne une autre raison : c'est que « facilius potest pastor dignoscere an pollex sit unctus oleo quam an virgula sit sufficienter tincta, et occasione hujus posset aliquando incidere scrupulus de valore sacramenti[6]. »

Pour nous, qui admettons comme indubitable l'obligation de suivre en tout et partout le Rituel Romain, il nous sera facile de nous prononcer entre les deux opinions, et nous dirons avec Benoît XIV[7] : « In Rituali Romano hæc verba leguntur : *Deinde intincto pollice in oleo sancto, in modum crucis ungit infirmum:* ex quibus oritur *obligatio,* remota

(1) *Contin. Prælect. Tournelii*, tom. XII, *De extr. unct.* cap. 3, n. 61.

(2) *Manipulus theolog. moral.* part. II, cap. 1, quæst. 4.

(3) *De extrema unct.*, n. 3.

(4) Le Rituel de Liége qui, en 1553, autorisait l'usage de la baguette, en est revenu depuis à la règle du Rituel Romain.

(5) Ap. Lacroix, *Theologia moralis,* lib. VI, part. II, n. 2115.

(6) *Theologia practica*, part. III, cap. 8, n. 39. (7) *Loc. sup. cit.*

necessitatis causa, *sectandi præscriptam ibi methodum* : ita ut, qui secus agit, peccati reatum incurrat. » La rubrique du Rituel Romain est obligatoire, comme l'a déclaré nombre de fois la S. Congrégation des Rites, et conséquemment l'usage contraire doit être abandonné.

5. Au surplus, l'usage de la petite tige dans l'administration de l'extrême onction est fort récent, et nous n'en avons pas trouvé de traces avant le seizième siècle. Ainsi, parmi les Ordres des divers pays, qui sont rapportés au long dans Martène[1], on n'en trouve qu'un seul, le Rituel de Liége, de 1553, qui fasse mention de la petite tige. Matthieu Galen, célèbre docteur de Douai, qui mourut en 1573, nous assure qu'autrefois[2] « non ita parce actum ut nunc; sed tota infusa *delibutaque* corpora ; » d'où l'on pourrait conclure que la main entière du prêtre était employée à faire pénétrer l'huile sainte par la peau dans le corps du malade. C'était du reste la pratique des Grecs, au rapport de Theodulfe, évêque d'Orléans, qui vivait au commencement du IX[e] siècle[3]. « Unde Græci, *dit-il,* qui ipsam traditionem Apostolorum imitantur, similiter tres tantum cruces cum oleo faciunt, *fundentes cum ampulla* oleum infirmorum super caput et vestimenta et totum corpus infirmi.... » Mais, en Occident, depuis le moyen âge, les onctions ont toujours été faites avec le pouce, et ce mode est expressément marqué dans les Ordres que reproduit Martène, sous les n[os] 20, 24, 25, 26, 30 et 32.

(1) *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* lib. 1, cap. 7, art. 4. Un autre témoin de l'usage constant de l'Eglise est la grande instruction que le Pontifical Romain fait lire à l'évêque lors du synode diocésain. « In sacristiis, sive secretario, aut juxta altare majus, sit locus præparatus ad infundendum aquam ablutionis corporalium, et vasorum sacrorum, ac *manuum postquam sanctum chrisma, aut oleum catechumenorum vel infirmorum tractaveritis.* » Rien n'est plus clair que ces paroles.

(2) *Promptuar. theolog.* catechesi 180.

(3) *Capitul.* 2. Ap. Labbe-Coleti, tom. IX, col. 208.

D'après cela, l'usage de la petite tige ou spatule n'était pas autorisé dans l'Eglise, et personne ne sera étonné d'apprendre que la S. Congrégation des Rites ait déclaré qu'il ne fallait y avoir aucun égard, et que partout, le Rituel diocésain eût-il indiqué le contraire, il fallait faire les onctions avec le pouce.

6. Le décret a été porté pour le diocèse de Port-Louis à l'Ile Maurice. Le voici :

II. Circa Extremæ Unctionis administrationem libellus inscriptus : *ordo administrandi sacramenta ex Rituali Romano extractus,* et jussu episcoporum in Anglia adhibendus, dicit : *Intincto stylo vel pollice in oleo sancto*, etc. Quum vero theologorum non una sit sententia circa consuetudinem adhibendi stylum in hac sacra unctione, et theologi ipsi concludant, quod quisque sequatur usum ecclesiæ suæ : quæritur utrum in diœcesi ista Portus Aloisii, in qua invaluit usus stylum seu virgulam argenteam adhibendi in administratione Extremæ Unctionis, usus ipse tuto continuari possit ?

Resp. Ad II. *Negative*, remota necessitatis causa. Die 9 maii 1857 in Portus Aloisii [1].

7. Le Concile général de Florence, dans son décret pour l'instruction des Arméniens [2], avait déterminé avec soin les parties du corps que le prêtre doit oindre d'huile sainte, en donnant le sacrement d'extrême onction. Il en indique sept, les organes des cinq sens, auxquels il ajoute : « In pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibi vigentem. »

(1) Gardellini, *decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, Append. III, n. 5243, pag. 7.

(2) Cette instruction, quant à la partie qui concerne les sacrements, ne fait que reproduire le texte d'un opuscule de saint Thomas, qu'on trouve *oper.* tom. XX, pag. 53, Paris 1660; avec cette différence toutefois que S. Thomas, après avoir indiqué l'onction des pieds, ajoute : « Quidam autem inungunt in renibus, ubi viget libido » Comme on le voit, le Concile de Florence s'exprime plus nettement.

8. Malgré cette définition, la plus grande diversité règne dans les diverses églises. « Dans le Manuel de Metz, *dit Beuvelet*[1], on fait les onctions à la tête, à la tempe droite, puis on continue aux yeux, aux oreilles, au nez, à la bouche, au milieu des épaules, à la poitrine, aux mains et aux pieds. Dans celui de Besançon, on la fait aussi sur les épaules et à la gorge, et dans celui de Lausanne, sur le front et à la gorge. Dans le Manuel de Chartres, de 1651, il n'est fait aucune mention ni de la poitrine, ni des reins. Du temps de S. Thomas, on ne faisait pas d'onction sur la poitrine; même celle des pieds, les uns la faisaient, les autres ne la faisaient pas, comme encore celle des reins. » En Belgique, il n'y a pas uniformité. L'onction des reins est remplacée presque dans tous les diocèses par l'onction de la poitrine, et l'onction des pieds n'est pas en usage dans les provinces flamandes. De plus, dans le diocèse de Malines[2], « Pectoris et pedum unctio semper omitti potest in illis diœcesis locis, in quibus usu recepta non est : in aliis vero, quando justa adest ratio. » Mais dans le diocèse de Liége, c'est tout autre chose. Là le Rituel porte[3]: « Usu antiquo hujus diœcesis[4] his quinque unctionibus adduntur unctio pectoris et pedum : quæ licet non pertineant ad essentiam sacramenti, tamen *sine peccato*, extra casum necessitatis, *omitti non possunt*. »

9. La coutume a-t-elle pu prévaloir contre l'instruction donnée par le Concile de Florence? Nous pensons que non. Car cette instruction renferme la véritable pratique adoptée et reconnue par l'Eglise pour l'administration des sacrements. C'est le pape Eugène IV qui l'atteste. Désirant l'union des Arméniens, et voulant y arriver sans délai, dit ce Pontife,

(1) *Manuel pour l'admin. des sacrements*, pag. 182.

(2) *Congreg. Pastor.*, anno 1850. Collect. pag. 132.

(3) Ces onctions étaient déjà prescrites dans l'Ordo de 1553, publié par Martène. (4) *Loc. cit.*, n. 31.

« deputavimus de omni statu hujus sacri Concilii viros, juris divini et humani doctissimos, qui cum omni cura, studioque et diligentia, rem istam cum istis pertractarunt oratoribus... Multis itaque adhibitis disputationibus, collationibus et tractatibus... tandem expedire judicavimus... ut idem per omnia sapiant cum Sede Apostolica, unioque ipsa stabilis et perpetua sine ullo scrupulo perseveret, ut sub quodam brevi compendio orthodoxæ fidei veritatem, quam super præmissis Romana profitetur Ecclesia, per hoc decretum, sacro hoc approbante Florentino Concilio, ipsis oratoribus ad hoc etiam consentientibus, traderemus.

» In primis ergo damus eis sanctum symbolum... secundo... quinto ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, pro ipsorum Armenorum tam præsentium quam futurorum faciliori doctrina, sub hac brevissima redigimus formula. » Cette instruction fut acceptée par les Arméniens, en toute soumission et obéissance, et quant à tous les points qu'elle renferme. « His omnibus explicatis, *poursuit le Souverain Pontife*, prædicti Armenorum oratores nomine suo et sui Patriarchæ et omnium Armenorum, hoc saluberrimum synodale decretum, cum omnibus suis capitulis, declarationibus, definitionibus, traditionibus, præceptis et statutis, omnemque doctrinam in ipsa descriptam, nec non quidquid tenet et docet Sancta Sedes Apostolica et Romana Ecclesia, cum omni devotione et obedientia acceptant, suscipiunt et amplectuntur,... profitentes, tanquam veri obedientiæ filii, nomine quo supra, ipsius Sedis Apostolicæ ordinationibus et jussionibus fideliter obtemperare. » Le décret d'union fut publié à Florence dans la session publique du Concile, tenue le 21 novembre 1439[1]. En conséquence les Arméniens unis acceptent comme obligatoires et vont pratiquer, parce que telle est la pratique du Saint-Siége et de toute l'Eglise latine, les onctions

(1) Ap. Labbe-Coletti. *Concil* tom. 18, colon. 542 et ss.

des reins et des pieds, outre les onctions des cinq sens. Ils renoncent à toute autre manière d'administrer ce sacrement, quelque ancienne et fondée qu'elle puisse être ; parce que, enfants d'obéissance, ils veulent se soumettre en tout aux déclarations, définitions, traditions, préceptes et statuts renfermés dans le décret d'union.

Que devaient faire de leur côté les catholiques d'Occident à quelque diocèse qu'ils appartinssent? Evidemment renoncer à leurs usages particuliers, pour embrasser la pratique que le Concile de Florence déclarait être celle de l'Eglise catholique. Maintenir une coutume locale, malgré la définition solennelle du Concile, et lorsque les Arméniens renonçaient à leurs usages les plus chers et les plus anciens, était une conduite blâmable : car c'était implicitement soutenir, ou que le Concile se trompait en déclarant qu'il faut faire l'onction des reins et des pieds, que telle est la pratique à suivre ; ou que, nonobstant cette déclaration, on avait le droit d'administrer le sacrement à sa guise. Quant au premier point, c'est-à-dire, que le Concile se fût trompé, ce serait d'une imprudence sans égale, et, pour ne pas dire davantage, un commencement d'hérésie ; quant au second, il est réglé en ces termes par un canon du Concile de Trente : « Si quis dixerit receptos et approbatos Ecclesiæ catholicæ ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni, aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcumque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit[1]. »

10. D'après cela, la coutume, qu'on veut invoquer, serait mauvaise et viciée dès son origine. De plus, elle manquerait d'une condition essentiellement requise par les canonistes, en ce qu'elle n'est pas raisonnable, qu'elle n'a aucun motif de se justifier. Comme l'explique si bien Mgr de Conny,

(1) Sess. VII, Can. 13, *De sacramentis in genere.*

dans son petit traité *des usages et des abus*, on conçoit que certains usages s'introduisent, se maintiennent malgré les lois disciplinaires, ou que certaines lois de cette catégorie ne puissent pas être reçues en quelques pays, par suite de la résistance qu'y opposent les mœurs, les habitudes, et du danger qu'il y aurait à implanter de force des lois dont les avantages seraient des plus problématiques. On comprend ainsi qu'il y ait une marge laissée par le législateur dans l'application des lois disciplinaires. Mais quand il est question des rubriques de la messe, ou des rites à observer dans l'administration des sacrements, tout danger disparaît, et la coutume n'a plus de raison d'être. Et pour ne pas sortir de la matière, quel inconvénient peut résulter de la mise en pratique de l'instruction pour les Arméniens? Quel émoi surgira dans le peuple, parce que, au lieu de la poitrine, vous avez oint les reins? On en parlera bien un jour ou deux ; mais le silence se fera bientôt là-dessus, et après quelques mois, il n'en sera plus question.

La coutume sur ce point n'a donc pas de base bien solide, et la seule chose à conseiller, c'est de se remettre dans la règle prescrite par le Concile de Florence et renouvelée par le Rituel Romain : « Quinque vero corporis partes præcipue ungi debent, quas veluti sensuum instrumenta homini natura tribuit ; nempe oculi, aures, nares, os et manus ; *attamen pedes etiam et renes ungendi sunt*. Sed renum unctio in mulieribus, honestatis gratia, semper omittitur, atque etiam in viris quando infirmus commode moveri non potest, *sed sive* in mulieribus, sive in viris, *alia corporis pars pro renibus ungi non debet*[1]. » Telle est donc la pratique dont il convient de ne pas se départir, et la S. Congrégation des Rites vient de porter une déclaration en ce sens.

11. Voici en effet ce qu'elle répondit à l'archevêque d'Utrecht, le 14 août 1858 :

(1) *De sacr. Extr. Unct.* tit. v, cap. 1, n. 15.

Perillustrissime et Reverendissime Domine uti frater.

Quum, in ordinariis comitiis S. R. C. hodierna die ad Vaticanum habitis, subscriptus Secretarius retulerit litteras ab Amplitudine Tua Sanctissimo D. N. Pio Papæ IX, die 4 martii vertentis anni datas, EE. et RR. Patres Sacris tuendis Ritibus præpositi saluberrimum Amplitudinis Tuæ consilium adoptandi in ista diœcesi Ultrajectensi Rituale Romanum, exclusis quibuscumque aliis Ritualibus libris, summopere commendarunt, et quin illud quamprimum eadem Amplitudo Tua executioni demandatura sit dubitare minime potuerunt.

Quod vero attinet ad renum unctionem, quam in administrando sacramento Extremæ Unctionis, nunquam in ista diœcesi Amplitudo Tua adhibitam fuisse testatur, et quam idcirco postulat, ut in Rituali Romano omitti permittatur, visum est Sacræ Congregationi nullam prorsus sive in hac, sive in alia quacumque re suppressionem, vel immutationem in Rituali induci oportere; sed illud voluit integre, et fideliter imprimi, prout a Paulo V editum, et a Benedicto XIV recognitum et castigatum fuit. Quod si unctio renum inusitata istic hactenus fuit, declaravit S. Congregatio patienter se quidem laturam si singularia istius diœcesis adjuncta impediant quominus illico, et universim ad praxim unctio isthæc deducatur, insimul tamen ardentissimum votum suum expressit, ut, curante Amplitudine Tua, et docentibus parochis, paulatim et sensim sine sensu disponantur fideles ad istam quoque specialem unctionem in extremo agone recipiendam, juxta Ritualis Romani præscriptiones[1].

Ainsi voilà un diocèse, où jamais l'onction des reins n'a été pratiquée, et dans lequel il existe un grand nombre d'hérétiques, et où par conséquent il y a à craindre des inconvénients plus graves qu'ailleurs ; et cependant la S. Congrégation forme le vœu le plus ardent pour que les soins de l'Archevêque et des curés amènent la complète observance des prescriptions du Rituel Romain, et elle n'entend pas y changer quelque chose. Nous pensons qu'ailleurs où les mêmes inconvénients n'existent pas, dans la plupart des diocèses

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 5271, pag. 24.

de France et de Belgique, la S. Congrégation des Rites, si elle était interrogée sur le même point, répondrait sans hésiter : *Servetur Rituale Romanum.*

L'onction des pieds, sans être essentielle au sacrement, en forme aussi une partie intégrante. Elle ne peut donc pas non plus s'omettre, quel qu'ait été l'usage d'autrefois. Et si des fidèles, un peu simples, s'imaginent ne pouvoir plus marcher sur leurs pieds après que l'onction y a été faite, on les détrompera en montrant qu'après les onctions le malade ou le convalescent se sert encore des autres membres. Et si l'on ne peut y réussir, on fera l'onction non à la plante mais au-dessus du pied. L'une et l'autre pratique sont en effet licites[1].

12. Nous avons trouvé également dans le nouveau supplément de Gardellini quelques doutes relatifs au baptême. Le premier concerne le baptême des adultes. La S. Congrégation a répondu qu'il fallait de tous points suivre le Rituel Romain.

Dubium III. Quum in diœcesi Portus Aloisii usus hucusque prævaleat in baptismate adultorum ritum adhibendi pro baptismate infantium designatum : Episcopus orator postulat, ut ex gratia liceat hunc usum servare præsertim ob paucitatem sacerdotum, quorum unicuique in ipsa diœcesi incumbit cura quinque, vel sex et amplius millium catholicorum, cum eodem numero paganorum ; ac proinde temporis angustiæ ex hoc proveniunt.

Resp. Ad III. Negative in omnibus. 9 maii 1857, *in* PORTUS ALOISII[2].

13. Le Rituel Romain ordonne au prêtre qui confère le baptême de porter, en commençant, le surplis avec l'étole

(1) « Utra pedum pars, superiorne an inferior, ungenda sit in sacramento Extremæ Unctionis? Resp. Nihil innovandum. » 27 aug. 1836, in *Rhedonen.*, ad 1. « Si vero infirmus, *dit Baruffaldi,* non valeat pedes movere præ lassitudine ex morbo proveniente, ungatur ea pars, quæ commode magis pro stat. » *Ad Rituale Romanum commentaria,* tit. XXVIII, § XIV, n. 84.

(2) Gardellini, *ibid.*, n. 5243, pag. 7.

violette[1] : « Sacerdos... lotis manibus, superpelliceo et stola violacea indutus accedat. » Cette étole violette, il la dépose et en prend une blanche, aussitôt après qu'il a fait l'onction avec l'huile des catéchumènes[2] : « Hic deponit stolam violaceam et sumit aliam albi coloris. » On pouvait, en lisant ces indications, douter si les deux étoles étaient de rigueur, ou s'il ne suffisait pas d'en prendre une, violette d'un côté et blanche de l'autre. Ce doute néanmoins était facile à résoudre. En effet, le Rituel Romain lui-même autorise l'emploi des étoles doubles que Baruffaldi appelle *versipelles*. Au titre *de sacris oleis et aliis requisitis,* parmi les choses à préparer, il requiert : « Stolæ duæ, ubi commode haberi possunt, una violacea et altera alba, ut infra notatur, mutanda, *sin minus, una saltem adhibeatur.* » La réponse de la S. Congrégation était donc là toute trouvée.

Dubium VII. Utrum in administrando sacramento Baptismi licite sacerdos uti possit stola bicolori, ex una parte violacea, et ex altera alba, juxta opportunitatem ex ea parte invertenda, quæ colorem præferat a Rituali præscriptum ?

Resp. Ad VII. *Affirmative.* 26 martii 1859, *in* TARNOVIEN[3].

14. En parlant du lieu où il faut conférer le baptême, le Rituel Romain désigne : « Ecclesiam in qua sit fons baptismalis, vel certe baptisterium prope ecclesiam ; » car autrefois les baptistères étaient de grands édifices annexés aux églises. Néanmoins le Rituel se borne à ces paroles, et il n'indique pas comme d'obligation l'endroit de l'église qui convient à cette cérémonie. Supposant que c'est aux fonts, il dit simplement : « Cum fuerint ingressi ecclesiam, sacerdos procedens ad fontem cum susceptoribus conjunctim, clara voce dicit *Credo,*

(1) Tit II, *de sacram. Bapt.*, cap. 1, n. 51.
(2) *Ibid.*, cap. 2, n. 16. Edit. Bassano, 1773.
(3) Gardellini, *ibid.*, n. 5285, pag. 31.

Pater... ac deinde antequam accedat ad Baptisterium... » Ce texte ne marquant pas nettement le lieu de l'église, où doit avoir lieu la collation du baptême, on pouvait penser que le choix est laissé à cet égard au curé, et que rien n'empêche de baptiser un enfant près d'un autel, dans le chœur, voire même à la sacristie. Nous n'oserions condamner le curé qui, n'ayant pas une chapelle de fonts baptismaux convenable, confèrerait le baptême et achèverait la cérémonie auprès d'un autel. Mais la sacristie n'est pas un lieu décent; elle n'est pas proprement dans l'église, et l'on ne pourrait, sans un grave motif, y conférer solennellement le baptême.

C'est aussi ce que vient de décider la S. Congrégation des Rites.

Sancti Jacobi de Chile. *Dubium IX*. An ubi viget consuetudo, liceat baptismi sacramentum solemniter administrare in sacristia cathedralis?

Resp. Ad IX. Negative, nisi adsit rationabilis causa ab Archiepiscopo approbanda. Die 16 martii 1861[1].

15. Quant aux interrogations du Baptême, la S. Congrégation vient encore de décider qu'elles doivent se faire en latin, et en latin seulement.

Ambianen. I. An in administratione baptismi interrogationes, quibus respondere debet patrinus infantis, fieri possint vernacula lingua, quandocumque dictus patrinus latinam ignorat : an saltem interrogatio sermone latino facta, ut fert Rituale, illico in vulgarem transferri possit?

Resp. Ad I. Negative ad utrumque, juxta decretum in Molinen. diei 12 sept. 1847, ad 17. 31 aug. 1867[2].

16. Le nouveau supplément renferme aussi deux décrets

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 5310, pag. 46.
(2) Gardellini, *ibid.*, n. 5382, pag. 75.

qui concernent la sainte communion. Dans le premier, on demandait s'il est permis de distribuer la sainte communion dans l'église, ou même en dehors, quand la foule, qui se presse à la table sainte, est tellement grande qu'on ne puisse faire décemment cette cérémonie. La S. Congrégation indiqua un mode préférable, qui consiste à multiplier les bancs de communion auprès de la balustrade.

Dans le second, la S. Congrégation, conformément à une réponse antérieure, déclare qu'il n'est pas permis, pendant la messe, de quitter l'autel, pour aller porter la communion aux malades, dans leurs cellules ou chambres. Cela doit se faire après la messe, et si quelques particules restent dans la boîte, on laissera celle-ci dans le tabernacle, jusqu'au jour où un autre prêtre viendra célébrer.

Tarnovien. II. Utrum occasione indulgentiarum, vel simili, qua fideles magna cum frequentia ad sacram synaxim accedere solent, ne sese penes altaris cancellos turmatim obtrudant, possit iisdem, sive per ecclesiam, sive extra illam, in genua provolutis eucharisticus panis distribui ; an potius debeat tantummodo distribui penes cancellos linteo mundo contectos, sive ad gradus altaris?

Resp. Ad II. Præstare in casu, ut plura genuflexoria sive scamna linteo mundo contecta hinc inde a cancellis circulatim seu in quadrum intra ecclesiam ordinentur, et in extremitatibus interjecti spatii duo saltem candelabra disponantur, quæ perpetuo colluceant, dum fidelibus circumadgeniculatis sacra communio distribuitur. 26 *martii* 1859[1].

Ordin. Capuccin. I. Utrum liceat sacerdoti, in sacello valetudinarii celebranti, deferre post communionem particulas in patena, et pergere ad cellulas infirmorum, ut eis communionem præbeat, aut aliquando etiam viaticum, vel potius reservare debeat particulas, ut id præstet post missam? Et quatenus affirmative ad hanc secundam partem, tunc quid agendum de fragmentis, si consummatæ fuerint omnes particulæ, et alius ibi ea die non sit celebraturus?

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 5285, pag. 31.

Resp. Quoad primam partem, negative, juxta decretum diei 19 decembris 1829, ad FLORENTINA in dubium I. Quoad secundam partem, affirmative, et fragmenta reponantur in pyxide, quæ in tabernaculo asservatur. 24 *martii* 1860 [1].

17. Quelle que soit la coutume, l'eucharistie ne peut pas être conservée en deux autels de la même église. Le respect dû au S. Sacrement doit nécessairement en souffrir, et l'avantage ou la facilité qu'on en retire, est certainement loin de compenser cet inconvénient. Aussi la S. Congrégation a toujours été unanime dans ses décisions, et n'a jamais consenti à approuver cette manière de faire.

S. JACOBI DE CHILE. Dub. XIII. Utrum ferri possit consuetudo plurium ecclesiarum hujus archidiœceseos, et præsertim regularium, asservandi sanctissimam Eucharistiam in duobus aut tribus altaribus ; et nonnunquam occasione novendialis, aut alicujus festivitatis, transferendi etiam in aliud altare diversum ab illis in quibus ordinarie asservatur ?

Resp. Ad XIII. Negative. 17 martii 1861 [2].

18. En plusieurs églises, l'officiant et tous ceux du chœur se lèvent au *Gloria Patri*, à la fin de chaque psaume. Cette pratique, bien qu'ayant une fin louable, présente cependant certains inconvénients. Il n'y a nulle obligation de se lever alors, quand même le Saint-Sacrement serait exposé. C'est ce que vient de décider la S. Congrégation des Rites.

VALENTIN. Dub. II. Potestne retineri praxis sedendi in choro, dum in fine psalmorum dicitur *Gloria Patri*?

Dub. III. Dum in choro coram SS. Sacramento publicæ adorationi exposito solemniter persolvuntur horæ canonicæ, propter nimiam

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 5303, pag. 39 seq.
(2) Gardellini, *ibid.*, n. 5310, pag. 46.

diuturnitatem, ab Ecclesiæ legibus permittitur ut chorales sedeant; extenditurne ejusmodi permissio etiam ad cantum *Gloria Patri* in fine psalmorum?

Resp. Ad II. *Affirmative.*

Ad III. *Affirmative.* Atque ita rescripsit, die 22 martii 1862[1].

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 5321, pag. 54.

EXAMEN DE L'OUVRAGE DE MGR MARET INTITULÉ :

DU CONCILE GÉNÉRAL ET DE LA PAIX RELIGIEUSE.

SOMMAIRE. I. Idée générale du livre. — II. Doctrine de Mgr Maret sur la constitution de l'Eglise. — III. Sur les rapports entre la Papauté et l'Episcopat. — IV. Sur la monarchie absolue du Pape. — V. Sa théorie de la monarchie tempérée. — VI. Conclusion.

§ 1. Analyse de l'ouvrage.

I. Depuis quelque temps la presse avait annoncé que Mgr Maret préparait un ouvrage sur le futur Concile, destiné à faire sensation dans le monde religieux et politique. Le nom et les opinions connues de l'auteur, sa position à l'université de Paris et ses relations avec le gouvernement français étaient de nature à exciter les craintes des uns, les espérances des autres, la curiosité de tous. Ce livre vient de voir le jour : il est tel qu'il devait sortir de la plume de Mgr de Sura, tel que le public l'attendait. Il est écrit, selon l'auteur, dans un but de conciliation et de paix, mais nous craignons qu'il n'aboutisse à un résultat opposé, en ravivant les anciennes querelles des écoles Romaine et Gallicane et en jetant en face des Pères du Concile un brandon de discorde. En effet, il nous semble, qu'après la lecture attentive que nous en avons faite, nous pouvons lui imprimer son vrai caractère, en disant qu'il est un essai, aussi téméraire qu'impuissant, de restauration et de mise en pratique dans le gouvernement ecclésiastique des doctrines vieillies du Gallicanisme. Le lecteur, nous en sommes assurés, pensera comme nous, après

avoir lu l'analyse sommaire, mais fidèle, que nous allons en donner.

Mgr Maret prélude par une préface, dans laquelle il expose lui-même le but, l'esprit et le plan de son œuvre. Après avoir jeté un regard rapide sur la triste situation intellectuelle et morale de la société, il applaudit à l'heureuse initiative que Pie IX a prise en convoquant le Concile œcuménique. Il espère que ce Concile réalisera une œuvre de lumière, en raffermissant la raison ébranlée, par la conservation des grandes croyances de l'humanité ; une œuvre de justice, en consacrant les droits de tous et en faisant aux temps, aux mœurs et aux besoins présents toutes les concessions, que permettent et la conservation inviolable du dépôt de la foi et la rigueur des principes immuables ; une œuvre de réformation enfin, en améliorant, selon les besoins variables des âges, et ses institutions et sa discipline. « La législation canonique, *dit-il*, sera heureusement modifiée dans plusieurs parties ; toutes les institutions ecclésiastiques seront révisées, corrigées et améliorées, » comme si elles étaient défectueuses et surannées ! Voilà ce qu'il attend du Concile. Il se propose d'examiner, dans une seconde partie, qui verra le jour plus tard, les améliorations qu'il voudrait voir introduire dans la discipline de l'Eglise ; pour le moment, il se borne à publier la première partie de son ouvrage, renfermée dans deux volumes : il prétend, à sa manière, y déterminer la nature de la constitution de l'Eglise, les rapports réciproques de la Papauté et de l'Episcopat, ainsi que les éléments essentiels qui doivent entrer dans la composition de la souveraineté spirituelle, et de l'infaillibilité. Il sait qu'une école voudrait faire définir par le Concile, comme dogme de foi catholique, l'infaillibilité dogmatique du Souverain Pontife. Pour lui, il veut réagir contre cette prétention dangereuse : il préférerait que le Concile renouvelât le décret de Constance, qui prescrivait la périodicité décennale des Conciles

œcuméniques; car il est persuadé que l'idéal du parfait gouvernement ecclésiastique se trouve dans *la périodicité conciliaire.* Sans doute, continue-t-il, on nous accusera de Gallicanisme; mais on travestit et l'on calomnie cette doctrine, qui contient un fond de vérité éternelle et nécessaire. « Qui pourrait trouver mauvais, *dit-il*, que du sein de la faculté de théologie de Paris, du sein de cette vieille Sorbonne, que nous habitons, une voix s'élève pour défendre notre Eglise? » Et plus loin il ajoute: « Sans nous porter solidaire de toutes les doctrines qui ont porté ce nom, sans nous porter solidaire d'aucune assemblée, d'aucune déclaration, en professant tout le respect qui est dû aux décisions et bulles de Sixte IV, d'Alexandre VIII, de Clément XI, de Pie VI, nous adhérons à des doctrines qui nous paraissent vraies et qui n'ont jamais été, ni pu être censurées, aux doctrines qui affirment le caractère efficacement tempéré de la monarchie Pontificale par l'aristocratie épiscopale ; la complexité des éléments qui composent la souveraineté spirituelle et l'infaillibilité dogmatique; la nécessité du concours de ces deux éléments pour établir la règle absolue de la foi. » Ces trois principes, féconds en conséquences gallicanes, domineront tout l'ouvrage de Mgr de Sura: il s'efforcera, avec un talent digne d'une meilleure cause, de les établir, et pour les défendre contre les attaques d'une école, qu'il se plait à appeler extrême, il ira souvent demander des armes, un peu rouillées toutefois, à l'arsenal de Bossuet. Cependant, nous aimons à le reconnaître, en soumettant son œuvre au jugement du Pape et des Pères du Concile il déclare qu'il rétracte d'avance tout ce qui pourrait s'y trouver de contraire à la vérité catholique.

La préface annonce déjà ce que va être l'ouvrage. Faisons le connaître le plus succinctement possible.

II. La première partie est divisée en cinq livres; le

premier traite *de la constitution de l'Eglise en général ;* c'est comme le préambule de ceux qui suivront.

Après avoir démontré la nécessité et la vérité du Christianisme (chapitre I), Mgr Maret montre (ch. II) sa liaison avec l'Eglise. Tous les éléments constitutifs de la religion révélée se retrouvent en elle, elle est le Christianisme vivant et agissant ; il y a donc dans l'Eglise un pouvoir spirituel d'enseignement, de gouvernement et d'ordre. Mais où réside ce pouvoir et à qui appartient-il ? Il expose d'abord et réprouve avec raison (chap. III) deux systèmes subversifs : le système protestant qui, attribuant le sacerdoce à chaque chrétien, place le pouvoir spirituel dans la communauté chrétienne ; le système rationaliste ensuite, qui, regardant le sacerdoce comme une fonction inhérente à la nature humaine, et la religion comme une institution purement sociale, place le pouvoir spirituel dans la société civile et politique. Après avoir écarté ces erreurs, il recherche (ch. IV) quel est le véritable siége de ce pouvoir. Or, il essaie de prouver, par les livres saints et par de nombreux témoignages de la tradition, par l'histoire de Jésus-Christ et des Apôtres, que, d'après l'institution divine, il réside dans l'Apostolat. Les Evêques, étant les successeurs des Apôtres, forment une aristocratie qui a ses droits divins et sa place dans la constitution de l'Eglise : le pouvoir spirituel réside en eux. Mgr Maret conclut de là, que l'Episcopat a sa part dans la souveraineté spirituelle, comme si tout pouvoir, même divin, était nécessairement souverain et n'admettait aucune supériorité dans son genre ! Cette confusion, à laquelle il est entraîné par nécessité de système, apparaîtra pour ainsi dire à chaque page et viciera toute la suite de sa doctrine. Cependant, il a la raison de le dire (chap. V), l'Eglise ne peut être une collection de petites républiques aristocratiques, ni une pure aristocratie souveraine. Jésus-Christ a établi, l'Ecriture et la tradition le prouvent, la primauté de saint Pierre

qui passe à ses successeurs, les Evêques de Rome... Cette primauté d'honneur et de juridiction, possédée par un seul et s'exerçant sur tous, forme un vrai pouvoir monarchique à la tête de l'Eglise; « la monarchie pontificale, *selon lui*, se superpose ainsi à l'aristocratie épiscopale et complète la souveraineté spirituelle. » Il va plus loin. Après avoir donné quelques notions sommaires sur les divers degrés qui s'établirent de bonne heure dans l'Episcopat, ainsi que sur les Conciles (chap. VI), il parle (chap. VII) du rôle de la démocratie dans l'Eglise. Composée des clercs du second ordre et des laïcs, elle fait partie, selon lui, de la constitution de l'Eglise; elle a ses droits et ses priviléges. Le premier et le seul essentiel de ces droits, c'est l'admissibilité de tout chrétien aux fonctions de l'Episcopat. Dans les premiers siècles de l'Eglise, le droit d'élire les premiers Pasteurs appartenait au clergé et aux fidèles; mais ce droit électoral, qui était une sage concession, a subi dans la suite diverses transformations et est passé aux chapitres ou aux souverains temporels. En outre, le second ordre ecclésiastique a toujours possédé un rang et une influence déterminés dans les assemblées conciliaires. Mais voici qui paraît au moins étrange. « Dans les Conciles provinciaux et généraux, *dit-il*, il y a toujours eu des prêtres. Leur présence y est même nécessaire, d'après la doctrine ordinaire des théologiens; et le Cardinal de la Luzerne n'hésite pas à dire qu'un Concile sans prêtres ne serait pas invalide sans doute, mais qu'il serait illicite. » Telle est, en résumé, la doctrine renfermée dans le premier livre: elle promet.

III. Le second et le troisième livres ont pour objet de déterminer les *rapports* qui, d'après l'institution divine, doivent exister *entre l'Episcopat et la Papauté*. « Tous les théologiens orthodoxes, *dit-il*, enseignent que la monarchie de l'Eglise est tempérée d'aristocratie. » Cette assertion est

fort contestable. « Mais, *ajoute-t-il*, ils sont loin de s'entendre sur la manière de concevoir ce tempéramment et d'établir les rapports du Pape avec les Evêques. » Cette question fondamentale, sur laquelle repose tout son système, il va la poser et s'efforcer de la résoudre à sa manière (chap. 1). « Une école célèbre et digne de respect, *dit-il*, n'hésite pas à reconnaître que les Evêques ne sont pas de simples vicaires du Pape, qu'ils sont de vrais princes, possédant une autorité qui leur est propre et en partie d'origine divine. Les théologiens de cette école avouent que le Pape ne pourrait pas supprimer l'Episcopat et faire gouverner l'Eglise par des vicaires apostoliques. Ils conviennent que les Evêques peuvent participer au gouvernement général de l'Eglise, dans la mesure que le Pape détermine. » Malgré ces concessions, il est évident pour lui que, dans ce système, « le Pape possède une monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée. » Une autre école « au contraire, tout en reconnaissant que le Pape est un vrai monarque, que les Evêques lui sont subordonnés, et lui doivent l'obéissance canonique, attribue à ceux-ci un droit divin et inamissible dans le gouvernement général de l'Eglise, une participation réelle à la souveraineté spirituelle. Les Evêques ne sont pas seulement les conseillers du Pape, ils sont juges et législateurs avec lui, et, par leur union avec lui, forment la souveraineté ecclésiastique. Cette souveraineté est donc essentiellement complexe et composée de l'élément monarchique et de l'élément aristocratique. »

De ces deux systèmes opposés quel est le vrai? Evidemment celui qui procède de l'institution divine et qui aura pour lui l'Ecriture et la tradition. Mgr Maret trouve avec raison dans les textes connus de l'Evangile ce qu'il appelle « la charte constitutionnelle de l'Eglise catholique. » Mais ces textes lui semblent exclure la monarchie pure, puisqu'ils établissent qu'une partie des pouvoirs souverains accordés à Pierre a été étendue aux autres Apôtres. Du reste, il sent la

nécessité d'interroger et d'étudier les actes des Conciles généraux qui sont les commentaires authentiques et irrécusables de la charte divine de l'Eglise. C'est ce qu'il va entreprendre, dit-il, « sans parti pris et guidé par le seul amour de la vérité, » en discutant les différentes thèses du P. Muzzarelli, Jésuite, dans son ouvrage : *De auctoritate Romani Pontificis in Conciliis generalibus.* Mais, en réalité, il dénaturera les faits conciliaires, pour les plier et les accommoder à son système préconçu.

Nous n'entreprendrons pas de le suivre dans la vaste carrière qu'il s'est ouverte : ce serait là un travail qui nous mènerait trop loin. Contentons-nous de faire connaître ses conclusions. D'après lui, voici le Concile tel qu'il apparaît dans l'histoire des neuf premiers siècles. « Le vrai Concile, le Concile légitime, c'est-à-dire les Evêques représentant l'Eglise universelle, convoqués et présidés par leur chef, le Pontife Romain, le Concile ne tient son autorité que du Seigneur Jésus-Christ. Il exerce la plénitude des pouvoirs spirituels, règle souverainement la foi, les mœurs, la discipline, juge sans appel les personnes comme les doctrines. Dans ses délibérations, le Concile ne connaît de règle absolue que l'Ecriture, la tradition et les décisions de l'Eglise. Il soumet à un nouvel examen, à un examen sérieux, libre, juridique, les enseignements et les décrets émanés des Papes seuls. Ces enseignements et ces décrets sont acceptés ou rejetés par le Concile, selon qu'ils lui paraissent conformes ou contraires à l'Ecriture, à la tradition, aux décisions antérieures de l'Eglise. » Il continue : « A Ephèse et à Chalcédoine, ce sont les Papes qui instruisent l'Eglise, et les Evêques se bornent à reconnaître et à accepter, après un examen juridique, les enseignements pontificaux. Dans le cinquième, au contraire, les Evêques ramènent le Pape (Vigile) à leur sentiment et le Pontife s'honore en retirant son premier jugement. Le sixième Concile nous présente un fait plus grave encore. Les Evêques,

présidés par les Légats Apostoliques, condamnent les écrits et la mémoire d'un Pape (Honorius). » Après l'examen des Conciles orientaux, examen dans lequel l'erreur se mêle évidemment au vrai, il aborde l'étude des actes des Conciles tenus en Occident, qui le confirment pleinement dans son appréciation. Ce sont principalement les décrets de Constance et de Bâle qui, selon lui, ont déterminé avec netteté et précision les rapports de la Papauté et de l'Episcopat. « Nous croyons, *dit-il*, avoir répondu à toutes les difficultés que l'école extrême propose pour affaiblir l'autorité de ces décrets, de cette loi que nous avons appelée constitutionnelle. » Il est frappé de leur « admirable sagesse ! » Il admet cependant que le Concile de Florence à réagi contre certains excès commis à Bâle, en définissant la primauté pontificale, mais, interprétant à la manière gallicane le texte conciliaire, il le trouve en parfaite harmonie avec les décrets de Constance et croit y puiser une nouvelle preuve de la souveraineté composée.

A la fin du troisième livre, il examine et étudie l'autorité de l'Eglise en dehors du Concile général et dans son état habituel de dispersion : il aboutit à une conclusion identique. « Les assemblées conciliaires, *dit-il*, ont été jusqu'à notre époque intermittentes et même rares. » Cependant l'Eglise doit toujours être gouvernée et avoir à sa tête un pouvoir toujours vivant, présent et agissant : c'est celui du Pape et des Evêques. Les Papes, l'histoire le prouve, pour remplir leur divine mission, ont souvent pris l'initiative d'une foule de questions touchant le dogme, la morale, la discipline, le culte, les causes personnelles. Ils ont toujours appelé à leur tribunal non-seulement les affaires douteuses et difficiles, mais les causes majeures. Cependant les Evêques sont juges en première instance des causes qui intéressent la foi et la religion, et souvent, soit dispersés dans leurs églises respectives, soit réunis en Conciles particuliers, ils ont pris l'initia-

tive des jugements ecclésiastiques. Il y a plus : lorsque le Souverain Pontife promulgue ses sentences, les Evêques conservent leur qualité de juges de la foi, et ont droit de n'adhérer à ses décisions, qu'après examen et avec connaissance de cause. Et cet examen selon lui « consiste, de la part des Evêques, à comparer les décisions nouvelles des Souverains Pontifes avec la tradition de leurs églises et avec les enseignements de la foi. » Il oublie de dire comment un pareil examen pourra en pratique se concilier avec l'obéissance interne et externe que les Evêques doivent aux décisions dogmatiques du Pape. Il conclut que les deux éléments essentiels de la souveraineté se retrouvent dans l'état de dispersion, comme dans l'état conciliaire, qu'ils forment un tout harmonieux, et que l'on peut affirmer que la monarchie pontificale est essentiellement et efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale.

IV. Mgr de Sura croit avoir victorieusement prouvé sa thèse fondamentale sur les éléments constitutifs de la souveraineté spirituelle. Avant d'en déduire toutes les conséquences qu'elle renferme, il lui semble nécessaire d'exposer et de discuter en particulier les divers systèmes qui se sont produits sur la nature du pouvoir ecclésiastique. C'est l'objet du IVe livre intitulé : *Théorie de la monarchie absolue du Pape.* « Le premier et le plus important de ces systèmes, *dit-il*, est sans contredit celui de la monarchie pure et absolue du Pape. » Cette monarchie n'est pas dans l'intention de ses défenseurs le pouvoir arbitraire et despotique d'un seul. Ils ne veulent pas soustraire le Pontife Romain à aucune loi divine, naturelle ou révélée. Ils ne prétendent pas l'affranchir d'aucun devoir, ni le dérober au jugement de Dieu. Qu'est-elle donc ? Prise dans son acception la plus générale, la monarchie pure et absolue est le pouvoir souverain d'un seul, sans aucun partage *nécessaire* de la souveraineté.

« Sans doute les chefs de cette école, Bellarmin, Orsi, Ballerini et Muzzarelli, reconnaissent que la monarchie pontificale est tempérée d'aristocratie et même de démocratie ; mais la manière dont ils expliquent leur rôle dans l'Eglise laisse aux mains du Pape seul l'exercice de la souveraineté spirituelle. » Après avoir ainsi exposé, en l'exagérant, le système de l'école romaine, il va rechercher son point de départ historique, examiner son principe fondamental, exposer et apprécier les principales conséquences de ce principe (chap. 1).

Le point de départ de la théorie, qu'il nomme absolutiste, il le trouve dans la doctrine que professent ses défenseurs touchant l'origine de la juridiction épiscopale. En effet, selon eux, la collation des pouvoirs, qui constituent la juridiction externe, appartient, de droit divin, exclusivement au Siége Apostolique. Sans doute, ils ne nient pas que l'institution des Evêques n'ait été attribuée, dès l'origine de l'Eglise et pendant longtemps, aux Conciles provinciaux, aux Métropolitains, aux Patriarches. Mais cette discipline n'existait que par une concession tacite ou expresse du Saint-Siége ; de sorte qu'en se réservant plus tard l'institution des Evêques, le Pape n'a fait que reprendre ce qu'il avait donné et ce qui lui appartenait exclusivement. Mgr Maret s'efforce en vain d'ébranler la base historique de ce système, en soutenant que les anciens Exarques, que les Patriarches de Constantinople et les Evêques de Jérusalem possédaient un droit apostolique d'institution épiscopale, qui leur était propre, et qui était distinct de celui du Pontife Romain. Il soutient ensuite (ch. 2) que l'institution n'est que la condition, et non point la source de la juridiction épiscopale ; il essaie de répondre à quelques raisonnements théologiques et d'expliquer quelques textes de la tradition et spécialement un passage connu de S. Léon ; et il conclut que la juridiction externe des Evêques est immédiatement divine : « Ils sont véritablement vicaires de Jésus-Christ, *dit-il*, et successeurs des Apôtres. » Enfin il ajoute

(chap. III) : « Immédiatement divine dans leurs diocèses respectifs, la juridiction des Evêques l'est également, lorsqu'ils sont réunis en Concile général. Là, comme successeurs des Apôtres et par une participation de leur juridiction universelle, ils sont, par le droit divin, juges et législateurs avec le Pape et sous son autorité. »

Le point de départ de l'école romaine rejeté, Mgr Maret discute longuement son principe fondamental, qu'il formule ainsi, sous une forme évidemment outrée : *l'infaillibilité absolue*, *séparée*, *personnelle du Pontife Romain*. Il constate l'incomparable gravité de cette question (chap. IV), surtout à la veille de la réunion d'un Concile, qui aura peut-être à la juger. Pour lui, elle est déjà résolue. Mais que faut-il entendre par l'infaillibilité séparée, que l'école absolutiste attribue au Souverain Pontife ? D'après Bellarmin, le Pape, considéré comme homme et comme personne privée, peut errer même dans les questions qui concernent la foi ou les mœurs ; mais, considéré comme personne publique, comme pasteur et docteur de tous les chrétiens, il ne peut errer dans les enseignements qu'il adresse à l'Eglise universelle, d'une manière solennelle et *ex cathedra*, touchant la foi et les mœurs.

Cette infaillibilité a-t-elle un fondement solide dans l'Ecriture et la tradition ? Non, selon Mgr de Sura. Il examine (ch. V) les trois principaux passages de l'Evangile, ordinairement apportés pour établir la thèse dont il s'agit ; et abusant singulièrement de la méthode du rapprochement des textes, il les interprète dans le sens de l'infaillibilité combinée. Selon lui, les textes que l'on produit ne peuvent être pris isolément ; il faut les mettre en regard d'autres textes, qui attribuent à tous les Apôtres une autorité analogue, bien que subordonnée à celle de saint Pierre ; il faut surtout les expliquer d'après la nature de la souveraineté spirituelle, telle qu'elle résulte des enseignements de l'histoire des Conciles. Or, des divers textes de l'Evangile ainsi combinés, il lui

paraît évident que « le Chef de l'Eglise ne participera à l'infaillibilité certaine et absolue, qu'autant qu'il formera une grande unité avec les Evêques ; et ceux-ci à leur tour ne prendront part au divin privilége qu'autant qu'ils seront unis au Pape. »

Mais si le Pape n'est pas personnellement infaillible, que devient l'indéfectibilité pontificale? L'auteur distingue, avec Bossuet, entre le siége et la personne qui l'occupe. La personne peut errer ; mais son erreur sera promptement corrigée et la succession conserve toujours la vraie foi. La Papauté est une personne morale, qui a la promesse de l'immortalité ; elle est infaillible. Si un Pape meurt de mort naturelle, ou bien de mort morale, en tombant dans l'hérésie, la Papauté reste avec ses priviléges. Quelle belle théorie de l'indéfectibilité !

Pas plus que l'Ecriture, la tradition des Pères et des écrivains ecclésiastiques, dont il discute les textes toujours avec sa méthode comparative (chap. VI et VII), ne prouve, selon lui, la thèse de l'école romaine. En effet, s'ils proclament unanimement la primauté et l'indéfectibilité de la Papauté, on ne peut, sans violenter le sens de leurs expressions, en déduire l'infaillibilité séparée. Mais c'est lui-même qui évidemment leur fait violence pour les obscurcir et les empêcher de proclamer l'infaillibilité pontificale ! Il continue : cette doctrine n'a rencontré des partisans qu'à partir du douzième siècle, et encore, à cette époque, l'antique tradition est continuée par le code ecclésiastique et Gratien, par Innocent III et Innocent IV : la véritable cause qui la mit en vogue, ce fut la grandeur de la Papauté au moyen-âge. Pierre d'Ailly et Jean Gerson nièrent hardiment et la monarchie pure et l'infaillibilité séparée du Pontife Romain, et contribuèrent puissamment aux célèbres décrets du Concile de Constance sur la puissance ecclésiastique. A partir de cette époque, les deux écoles, celle de l'infaillibilité absolue, séparée et per-

sonnelle et celle de l'infaillibilité conditionnelle et conjointe, celle de Rome et celle de Paris se dessinent de plus en plus et partagent les esprits. Enfin (ch. VIII) il examine et explique également à son point de vue la tradition des Conciles généraux, discute le formulaire d'Hormisdas, revient sur le fait d'Honorius, il apprécie de nouveau le décret du Concile de Florence, et y trouve de nouveaux arguments contre l'infaillibilité personnelle du Souverain Pontife.. Et voilà comme Mgr Maret écrit l'histoire! Voilà comme il prétend ruiner la thèse fondamentale de l'école romaine! Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans plus de détails : il ne serait pas bien difficile de faire ressortir ses sophismes, ainsi que l'inanité de ses conclusions.

Il examine ensuite et apprécie les conséquences de l'infaillibilité pontificale qu'il a combattue. La première, c'est la supériorité qu'il appelle absolue, du Pape sur le Concile général (chap. IX). Cette supériorité, ne lui paraît pas plus fondée. Sans doute, en vertu du droit divin, et d'après les précédents des Conciles généraux, le Pape a « le droit de convoquer le Concile, de le présider, de le diriger; il a le pouvoir de le suspendre, de le transférer, de le dissoudre; il doit le confirmer. Tous ces beaux priviléges lui donnent certainement une supériorité sur le Concile, mais une supériorité déterminée. Entre cette supériorité incontestable et l'empire absolu que l'école extrême veut lui attribuer, il y a un abîme. » En effet, Bellarmin va plus loin. « Selon lui, les Evêques, en Concile général, ne sont assurés de ne point errer dans les causes de la foi, qu'autant qu'ils suivent les instructions pontificales; et le Pape conserve toujours le droit de casser et d'annuler les décrets de la majorité. Mais s'il en est ainsi, *continue Mgr Maret*, les Evêques ne sont plus de vrais juges et le Pape seul est juge de la foi [1]. » Vrai-

(1) Les Evêques, qui n'assistent pas au Concile, ne perdent pas leur qua-

ment? En outre, Mgr Maret veut que les décrets des Conciles aient, par eux-mêmes, leur force obligatoire. Leur confirmation par le Pape n'est pas un acte de supériorité, elle n'a « d'autre but que de faire briller de plus en plus la vérité de leur doctrine, certaine et inébranlable par elle-même ; » et même « cette confirmation, quand tout dans le Concile s'est passé régulièrement et canoniquement, ne sera pas refusée, *ne pourra être refusée.* » Il déclare que sa doctrine est celle du Concile de Constance, dont les décrets, on le sait, ont pour lui une valeur incontestable et absolue[1] ; et il prétend éviter les extrêmes en émettant une pareille doctrine !

La seconde conséquence du principe de l'école bellarminienne, c'est ce qu'il appelle la domination absolue du Pape sur les lois ecclésiastiques (ch. X). Il reconnaît que les théologiens de cette école n'étendent pas cette domination aux canons qui règlent la foi, ni à ceux qui expriment des lois divines, naturelles et positives ; mais seulement aux canons qui règlent la discipline générale de l'Eglise ; que, selon eux, ces lois purement ecclésiastiques n'ont pour le Pape qu'une autorité directive, qu'il doit les observer et les maintenir tant qu'elles sont bonnes, mais que cette obligation, qui résulte de la loi naturelle et de la convenance, n'est pas une obligation légale imposée par la force même des canons. Mgr Maret se refuse à admettre cette doctrine,

lité de *juges de la foi*, quoique le Concile soit infaillible. Comment dès lors l'infaillibilité du Pape serait-elle incompatible avec cette qualité dans le corps épiscopal ?

(1) Dans une lettre adressée à l'*Univers*, le 5 octobre 1869, Mgr Maret nous donne le Concile de Constance comme incontestablement œcuménique même dans les décrets disciplinaires. *Univers*, n° du 8 octobre. C'est trop fort. Comment l'auteur ne rougit-il pas de nous présenter comme incontestable ce qui est rejeté par Rome et par la majeure partie des théologiens, et du corps épiscopal ?

qu'il regarde comme contraire à la tradition des Conciles, et même à l'enseignement des Papes. Pour lui, le Pontife Romain est tenu d'observer les canons, non-seulement par devoir de conscience, mais encore par une obligation légale. Cependant il ne veut pas être exagéré : il reconnaît au Pape le pouvoir de dispenser, et même, dans certains cas extrêmes, il lui attribue une dictature passagère qui l'autorise à faire comme un coup d'état ; il lui permet enfin d'établir des lois nouvelles et d'abroger les anciennes, lorsque les besoins de l'Eglise appelleront des changements disciplinaires. Mais alors comment peut-il soutenir sans contradiction son système de l'obligation légale et rejeter la supériorité des Papes sur les canons disciplinaires? Il ajoute : « Il est aussi de la grandeur du Saint-Siége de laisser subsister les lois et les coutumes des églises particulières, quand ces lois et ces coutumes sont établies du consentement du Saint-Siége et des Eglises. » Comme dit le Concile de Nicée : *Suis privilegia serventur ecclesiis.* Mgr Maret a sans doute en vue ici les coutumes de l'Eglise Gallicane.

Il déduit une troisième conséquence (ch. XI) : l'irresponsabilité absolue du Pape. D'après les théologiens de l'école extrême, ni la personne, ni les actes du Pape ne peuvent être soumis à aucun jugement ecclésiastique, en vertu de cette maxime : *Prima Sedes a nemine judicatur*. Mais, à en croire Mgr Maret, ce système n'a pas de vraies racines dans l'antiquité, et il est en opposition avec plusieurs Conciles, qui ont jugé et condamné certains Papes ; et même il est renié par les théologiens qui le défendent dans les cas, où le Souverain Pontife tomberait dans l'hérésie ou tyranniserait l'Eglise ; puisqu'ils permettent de le déposer. Mais qui ne voit que cette hypothèse est invraisemblable avec l'assistance du Saint-Esprit, et que la déposition dont il s'agit n'est pas un jugement à proprement parler, mais un acte de légitime défense?

L'auteur soulève ensuite de nouvelles difficultés (ch. XII). Les défenseurs de ce système ne peuvent, prétend-il, déterminer avec précision, ni s'entendre sur la nature et les conditions des jugements *ex cathedra ;* ils ne peuvent expliquer comment les Evêques sont vrais juges de la foi dans les Conciles généraux, ni même comment les Conciles généraux sont quelquefois nécessaires : le Pape tranchant, ou pouvant trancher toutes les questions par lui-même. Mgr Maret exagère à dessein ces difficultés, et s'attribue gratuitement la victoire.

Autre conséquence (ch. XIII) : L'infaillibilité du Pontife devient celle de l'homme. Or, pour cela, un miracle continuel est nécessaire. En outre, selon lui, la sainteté morale est une condition de l'infaillibilité personnelle. Mais, dit-il, la sainteté n'est pas l'apanage des Papes. Il le prouve en résumant dans un tableau triste, mais chargé, l'histoire morale de la Papauté au moyen âge, et au commencement des temps modernes.

Après avoir si bien raisonné, il semble heureux de conclure, que l'infaillibilité absolue, pas plus que la sainteté, n'est le privilége d'aucun individu faible et mortel, fût-il revêtu de la plus haute dignité dans l'Eglise. « Ces grands dons, *dit-il,* ne se trouvent que là où Dieu a voulu les déposer : dans son Eglise, dans le corps des premiers Pasteurs, unis à leur Chef suprême. »

L'auteur a longuement combattu le système de la monarchie pure du Pontife Romain ; il se contente d'exposer et de juger en quelques pages le système qui place la souveraineté absolue dans l'aristocratie épiscopale, combinée plus ou moins avec l'élément démocratique (ch. XIV). Pour lui, par esprit de conciliation, il va produire un système mitoyen entre ces deux extrêmes.

V. Il l'expose dans son cinquième livre, qui a pour titre : ***Monarchie tempérée de l'Eglise.***

Il débute en formulant sa théorie du gouvernement ecclésiastique (ch. I). Selon l'auteur, il faut embrasser d'une seule vue la constitution de l'Eglise. Au fronton de cet édifice, bâti par la main de l'Homme-Dieu, il lit ces mots révélateurs : souveraineté composée, infaillibilité composée, pondération réciproque. En effet, deux éléments également essentiels, quoique le second soit nécessairement subordonné au premier, concourent, par une action simultanée, à la constitution de la souveraineté et à la formation de l'infaillibilité. « La nécessité de ce concours de la Papauté et de l'Episcopat pour établir la règle absolue de foi, ou pour produire l'acte suprême de la souveraine et infaillible autorité, ressort avec une évidence entière, *dit-il*, de nos déductions précédentes[1]. » La constitution de l'Eglise ainsi entendue est parfaite, elle réunit toutes les conditions de l'ordre, de la durée, de l'unité et d'une sage liberté. Le Pape, de son côté, est un vrai monarque, proposant et définissant la vraie foi, décrétant des lois utiles et nécessaires, jugeant en dernier ressort et ayant le pouvoir de convoquer, de présider, de dissoudre et de confirmer les Conciles généraux ; de sorte que rien d'important ne peut se faire dans l'Eglise sans sa participation. Les Evêques, d'un autre côté, sont successeurs des Apôtres, et reçoivent immédiatement la juridiction de Jésus-Christ. Leur puissance n'est pas restreinte dans les limites de leur territoire. Héritiers des Apôtres, ils succèdent à la partie transmissible de leur juridiction universelle. Ils siégent dans les Conciles généraux en qualité de juges, et hors des Conciles, ils peuvent participer encore au gouvernement général de l'Eglise. Ils sont cependant subordonnés au Pontife Romain, ils lui doivent une

(1) Comment concilier ce passage avec ce que l'auteur a dit ci-dessus (pag. 659), que le Pape est obligé de ratifier la décision des Evêques, si ceux-ci, n'étant pas unis au Pape, ne sont pas infaillibles ?

obéissance canonique, c'est-à-dire, réglée par la loi ; mais ils ne partagent pas moins avec lui la souveraineté spirituelle. Mgr Maret fait des efforts héroïques, mais vains, pour concilier ces deux choses évidemment opposées. La similitude, qu'il prétend établir entre les Conciles et les assemblées législatives dans les monarchies constitutionnelles et mixtes, n'est pas fondée et prouve le contraire de sa thèse, puisque ces assemblées ne sont pas subordonnées au roi et ne reconnaissent aucun supérieur dans leur sphère. Et en dehors des Conciles, lorsque le Pape prévient le jugement des Evêques par une sentence dogmatique, il ne parvient pas mieux à accorder leur droit souverain de la juger avec l'obéissance qu'ils doivent aux décisions du Siége Apostolique. Si l'hérésie était manifeste, aucun Evêque ne serait isolé dans ses réclamations. Dans les questions douteuses ou difficiles, la présomption étant en faveur du premier supérieur, l'auteur accorde que l'inférieur devra exécuter fidèlement le mandat apostolique, mais il lui permet d'exposer modestement au Souverain Pontife ses doutes et ses réserves, toujours résolu d'accepter les définitions de l'Eglise et de lui rester inviolablement soumis d'esprit et de cœur. Si d'autres Evêques, en l'imitant, accusent un dissentiment sérieux avec le Chef de l'Eglise, nul doute que celui-ci ne convoque un Concile général pour résoudre les questions soulevées. Mais n'est-ce pas là reconnaître que les Evêques ne doivent se soumettre que provisoirement? On le voit, continue-t-il, le Concile général est la solution de toutes les difficultés qui peuvent naître entre l'Episcopat et la Papauté ; c'est le remède à tous les maux. Mais, d'après lui, le Souverain Pontife n'est-il pas infaillible? Evidemment, puisqu'il a à sa disposition le moyen certain d'être infaillible : c'est de consulter les Evêques, soit isolément, soit dans les Conciles, et de se mettre d'accord avec eux. C'est seulement en s'assurant du concours de l'Episcopat, qu'il prononcera

de vrais jugements *ex cathedra.* Après cela, l'auteur s'écrie, ravi de sa magnifique théorie : « O Eglise de Jésus-Christ, que vous êtes belle dans votre unité multiple! »

Il avoue que la doctrine, qu'il vient d'émettre, a eu son principal foyer dans l'école de Paris et qu'elle a été généralement embrassée par le clergé français, et, à cette occasion, il rend un éclatant hommage à l'Eglise Gallicane. Mais, au commencement de ce siècle, un nouvel esprit souffla sur elle et sema dans ses rangs des divisions et des troubles : il donna naissance à l'ultramontanisme moderne. Il va (chap. II et III) faire son histoire, exposer et combattre ses doctrines, en prenant à partie ses deux illustres fondateurs : Joseph de Maistre et l'abbé de Lamennais.

Quelle est la doctrine du comte de Maistre? Pour lui l'infaillibilité est identique à la souveraineté. Or, le régime de l'Eglise est une monarchie suffisamment tempérée d'aristocratie, et la suprématie ne peut être exercée que par un organe unique; car la diviser, c'est la détruire. Cette suprématie appartient au Pape. Donc le Pape seul est infaillible. Mais, dit Mgr Maret, les faits de l'histoire sont en contradiction avec ce système, qui, du reste, ne se soutient pas lui-même. Il venge ensuite Bossuet et le clergé français contre les attaques, qu'il prétend injustes, de l'auteur des livres *Du Pape* et *de l'Eglise Gallicane*, auquel il lance ce trait : « L'âme générale de toute cette philosophie religieuse et politique fut une réaction passionnée, excessive, aveugle, dangereuse, contre la société moderne. »

Lamennais exerça sur les esprits une influence encore plus considérable : c'est lui qui accrédita surtout l'ultramontanisme en France. Il professa la théorie de la monarchie pure, sans aucun tempéramment d'aristocratie, et attaqua, avec une violence extrême, selon l'auteur, la déclaration de 1682 dans ses quatre articles. Mgr Maret interprète, comme Bossuet, la célèbre déclaration et la défend à sa manière con-

tre les attaques de Lamennais. Enfin il regarde l'ultramontanisme comme un parti qui, malgré son zèle louable pour la liberté de l'Eglise et son dévouement chaleureux pour le Saint-Siége, n'en constitue pas moins, à cause de ses doctrines outrées, un grand danger pour la religion qu'il veut servir.

Dans les deux derniers chapitres, Mgr de Sura tire des principes de sa théorie deux conclusions pratiques ; il cherche à écarter une chose qu'il craint : le dogme nouveau ; il appelle une chose qu'il espère : la périodicité conciliaire.

Il le sait, on a le projet de faire définir par le Concile, comme dogme de foi, l'infaillibilité dogmatique du Saint Père, afin de faire prévaloir la doctrine de l'école ultramontaine. Il pose ces deux questions : la nouvelle définition est-elle théologiquement possible? Et dans le cas où elle serait possible, serait-elle opportune? Il les résout l'une et l'autre négativement. La première, parce que la doctrine de l'infaillibilité séparée n'est pas évidemment contenue, selon lui, dans l'Ecriture et la tradition ; condition nécessaire pour qu'elle puisse devenir un dogme de la foi catholique[1]; il reprend à nouveau les sophismes qu'il a déjà produits. La seconde, qui regarde l'opportunité, il la résout aussi négativement ; parce que, d'abord, la définition dont il s'agit changerait complètement la constitution de l'Eglise, qui est une monarchie complexe et tempérée, ce que ne faisait pas le dogme de l'Immaculée Conception ; parce qu'ensuite cette définition est inutile, l'autorité pontificale n'ayant jamais été plus acceptée, plus honorée, plus aimée par les âmes pieuses, que de nos jours ; enfin parce qu'elle susciterait de graves

(1) La doctrine Gallicane est-elle évidemment contenue dans l'Ecriture et la Tradition? On ne pourrait l'affirmer, sans la plus grande témérité. Comment alors le Concile de Constance aurait-il pu la définir, ainsi que l'auteur le prétend?

dangers religieux et politiques et serait un obstacle au retour de nos frères séparés. « Que Dieu, *dit-il*, daigne répandre sa lumière sur son Eglise et inspirer à tous les desseins les plus conformes aux besoins de l'humanité ! »

Le Concile, à son avis, ferait mieux de décréter la périodicité conciliaire. Il est nécessaire de concilier dans leur exercice les droits de la Papauté et de l'Episcopat. Or, il estime que la conciliation *théorique* de ces droits peut s'exprimer en ces deux propositions, dont la gravité n'échappera à personne : « Il n'y a pas d'acte absolu et entièrement définitif de la souveraineté spirituelle sans le concours des deux éléments qui la composent. Le Pape a toujours à sa disposition le moyen divin de donner l'infaillibilité à ses décrets dogmatiques, dans le concours de l'Episcopat. » Il propose, comme moyen *pratique* de conciliation, de revenir au célèbre décret *Frequens* du Concile de Constance, qui ordonna la périodicité décennale des Conciles généraux. Ce décret, approuvé par Martin V et Eugène IV, a une grande portée et renferme un principe fécond de réformation. Si, depuis trois siècles, il a cessé d'être exécuté, il est permis d'en déplorer l'abandon. Le Pape ne peut porter seul les charges de la sollicitude universelle, il a besoin d'aides et de coopérateurs, qu'il choisit naturellement autour de lui. Mais enfin les Cardinaux, malgré leur mérite éminent, n'ont qu'une autorité déléguée. Les Evêques sont de droit divin, ils partagent avec le Pontife Romain, la souveraineté spirituelle, et, dans un Concile, ils l'assisteraient efficacement. Aujourd'hui les obstacles d'autrefois ont disparu : le monde moderne, avec son esprit de liberté et ses communications rapides, permettrait et faciliterait les réunions des Evêques. Et quels ne seraient pas les heureux effets de la fréquence de ces réunions ! Elle corrigerait les abus, elle consacrerait tous les droits, elle préviendrait les scissions ; elle imprimerait une nouvelle et salutaire activité aux esprits. Advienne

donc l'ère des Conciles périodiques et décennaux! C'est la meilleure forme disciplinaire qui puisse être appliquée au gouvernement de l'Eglise[1]. L'auteur ne voit pas que, si les Conciles sont souvent utiles à l'Eglise, leur périodicité serait souvent une impossibilité et une source d'inextricables embarras. Pour nous, nous ne pouvons voir en elle qu'une utopie pleine de dangers.

En terminant la première partie de son ouvrage, qu'il appelle une œuvre de conciliation et de paix ecclésiastique, l'auteur émet deux vœux : le premier, que les huit cents Evêques, qui vont se réunir dans l'église de Saint-Pierre, renouvellent d'une manière unanime et éclatante le célèbre décret de Florence; le second, qu'il plaise au Souverain Pontife et au Concile de remettre en vigueur la loi salutaire de Constance, en rétablissant la périodicité conciliaire.

VI. Nous avons exposé le livre de Mgr Maret. Nous nous plaisons à rendre hommage à la pureté et quelquefois à l'éloquence de son style; mais nous devons vivement regretter que, sous cette forme séduisante, il cache un fond de sophismes et d'erreurs, destructives de l'économie du gouvernement ecclésiastique. L'idée qu'il se forme de la souveraineté spirituelle, de la monarchie complexe et tempérée par l'aristocratie épiscopale, est, nous le montrerons dans les articles suivants, fausse, contraire à l'écriture et à la tradition, attentatoire à la primauté du Pontife Romain, dans lequel, comme l'enseigne le Concile de Florence, réside, de droit divin, la plénitude de la puissance ecclésiastique. Cette erreur fondamentale fait crouler tout l'édifice bâti laborieusement par

(1) « Je ne dis pas seulement que c'est là une pure nouveauté, *disait Mgr de Poitiers dans son discours d'adieux à son clergé;* je ne dis pas seulement que la mesure est impraticable; je dis qu'il faut être Evêque *in partibus infidelium* pour penser que notre Mère la sainte Eglise imposera tous les dix ans à chaque pasteur un sacrifice pareil à celui qui nous est demandé aujourd'hui. » *Univers* du 31 octobre 1869.

Mgr de Sura et vicie toute sa doctrine. Il a beau décliner toute solidarité avec la déclaration de 1682; il a beau proclamer qu'il veut inaugurer un système mitoyen entre les doctrines des écoles extrêmes; en fait, il est bel et bien gallican, et reproduit, sous une forme nouvelle, les erreurs de l'école de Bossuet. En effet, lorsqu'il reconnaît l'entière autorité du Concile de Constance, et soutient que le Pape, en confirmant les Conciles, ne fait que remplir un devoir et n'ajoute rien d'intrinsèque à la force des Conciles; en outre, lorsqu'il enseigne que le Pape est tenu, par une obligation légale, d'observer les canons disciplinaires; enfin lorsqu'il ne lui attribue qu'une infaillibilité conjointe et combinée avec le concours de l'Episcopat, nous ne voyons pas comment il puisse éviter de tomber dans les trois dernières propositions de la célèbre assemblée. Nous avions donc raison de dire, en commençant, que Mgr Maret ne voulait rien moins que restaurer le Gallicanisme et appliquer ses principes au gouvernement de l'Eglise. Et c'est un pareil livre qu'il ose, dans une lettre rendue publique, dédier au Pontife de Rome et recommander aux méditations des Evêques! Mais il ne réussira pas dans son entreprise téméraire. Le Gallicanisme est vieux et agonisant; c'est en vain que tous les docteurs de la Sorbonne essaieraient de le galvaniser; bientôt il aura vécu, et peut-être le futur Concile lui portera-t-il le dernier coup; du moins, c'est là notre espoir, ce sont nos vœux les plus ardents.

INDULT ACCORDÉ A LA BELGIQUE POUR LE JEUNE DU JUBILÉ.

Dans notre dernière livraison nous avons révoqué en doute l'opinion des auteurs qui estiment qu'on peut, pour gagner le jubilé, faire usage des adoucissements qu'une coutume légitime a introduits dans l'observation du jeûne. Nous terminions nos remarques par ces mots : « Le jeûne du jubilé nous paraît donc incompatible avec les œufs et le laitage, si nos Evêques n'obtiennent pas un indult du Saint-Siége, qui en permette l'usage[1]. »

Cette conclusion paraissait dure et l'on s'attendait à voir un grand nombre de fidèles privés de la grâce et des avantages du jubilé. Mais on comptait sans la vigilance et la sollicitude pastorale de nos dignes Evêques. En effet, ils obtinrent du Saint-Siége la dispense que nous estimions nécessaire, et que nous publions ci-après.

Cette dispense est absolue, n'est limitée par aucune condition de temps ou de personnes. D'où nous concluons qu'elle est applicable au temps de Carême comme aux jeûnes faits en autre temps. C'est donc une dérogation, pour notre pays, à la règle établie par la S. Congrégation des Indulgences dans les réponses aux doutes IV, V et VI[2]. En effet, d'après les deux premières de ces réponses, les Franciscains, qui font servir, pour leur jubilé, le jeûne auquel ils sont tenus depuis le 2 novembre jusqu'à Noël ; et les fidèles, qui profitent du jeûne du Carême pour remplir la condition du

(1) V. ci-dessus, pag. 570-572.

(2) V. ci-dessus, pag. 568 et suiv., et pag. 576 et 577.

jubilé, doivent faire un jeûne strict et se priver d'œufs et de laitage. La réponse au VIe doute paraît établir la même règle pour les jeûnes du jubilé, en quelque temps qu'on les fasse. En vertu de l'indult suivant, cette règle cesse d'être applicable à notre pays pour le jubilé actuel. Les fidèles pourront donc satisfaire à la condition du jeûne, en faisant usage d'œufs et de laitage. Voici le texte de l'indult qui accorde ce privilége.

Perillustris ac Reverendissime Domine uti Frater.

Vigore specialium facultatum a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa IX concessarum in audientia diei 13 septembris 1869, Sacra Congregatio Indulgentiarum et SS. Reliquiarum, attentis hujus Archidiœcesis Mechliniensis, nec non diœcesium tuorum suffraganeorum peculiaribus circumstantiis, benigne indulsit ut christifideles in præfatis diœcesibus in jejuniis pro hoc jubilæo præscriptis uti possint ovis et lacticiniis, servata in reliquis jejunii ecclesiastici forma.

Hæc Amplitudini, etc.

Romæ 21 septembris 1869.

A. Card. Bizzarri, *Præfectus.*

I. Colombo, *Secret.*

UN MOT TOUCHANT LE SCAPULAIRE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION.

Nous avons rapporté, dans le N° 1 de la *Revue*, page 94, un décret de la S. Congrégation des Indulgences, du 20 juillet 1868, sous la rubrique *Cameracen.*, dont le 3e article est relatif à l'inscription des noms de ceux qui reçoivent les scapulaires approuvés par le Saint-Siége. Au compte-rendu des observations faites par le consulteur de la S. Congrégation sur la question proposée, la *Rédaction* de la *Revue* a rattaché, page 96, une note où l'on reproduit, comme n'étant pas à dédaigner, les arguments sur lesquels M. l'abbé Collomb s'appuie pour penser qu'il est nécessaire d'inscrire sur un registre les noms de ceux à qui l'on donne le scapulaire bleu. L'auteur de ce compte-rendu était invité en même temps à *s'assurer de la chose.* Il avait lui-même adopté pleinement l'avis du consulteur et assuré, page 100, que tel était aussi celui que les RR. PP. Théatins exprimaient en toute occasion; il parlait ainsi de science certaine et personnelle. Toutefois, par excès de précaution et pour répondre plus parfaitement à l'invitation qui lui était adressée, il a consulté de nouveau un ancien général des Théatins, qui a encore souvent à s'occuper d'une manière spéciale de ce qui concerne le scapulaire bleu. La réponse, comme il était aisé de le prévoir, a été la même que précédemment, c'est-à-dire, que l'inscription des personnes qui reçoivent ce scapulaire n'est point *nécessaire* pour la validité de la réception, ni pour la participation aux indulgences et autres priviléges spirituels de cette dévotion.

La raison fondamentale de cette décision a été donnée

dans l'article cité de la *Revue* : la dévotion dont il s'agit ne constitue pas une confrérie. Le premier argument de M. l'abbé Collomb croule dès-lors par la base. *Il a été répondu,* dit-il, *que l'inscription est nécessaire pour cette confrérie comme pour toute autre.* Cette réponse, qui n'offre d'ailleurs aucun caractère d'authenticité, repose sur une fausse supposition et ne peut dès lors qu'être fausse elle-même.

M. Collomb allègue en second lieu *l'opuscule que les Théatins adressent ordinairement aux prêtres à qui ils communiquent le pouvoir d'agréger à cette confrérie* (les Théatins se gardent bien de donner à cette dévotion le nom de confrérie). On lit dans cet opuscule : *Describat nomen ejus in libro consueto.* — C'est vrai. Mais on y lit aussi, immédiatement après : *et dicat, trina vice, flexis genibus, Orationem sequentem vulgari sermone una cum adscripto* (vel *adscriptis*). *Laudes ac gratiæ*, etc. Dira-t-on que cela également est nécessaire pour la validité de la réception? Personne, assurément, ne l'a jamais pensé. Pourquoi regarderait-on comme plus essentielle la recommandation contenue dans le premier membre de la même phrase? Les RR. PP. Théatins ont eu toutefois la pensée de supprimer cette recommandation pour couper court à toute équivoque. Mais, tout bien considéré, ils ont jugé plus convenable de la conserver, parce qu'il y a toujours quelque utilité à la mettre en pratique, et que, d'une autre part, l'interprétation qu'ils ont tant de fois donnée eux-mêmes de ces paroles, et les principes généraux sur la matière font assez comprendre qu'il ne s'agit pas là d'une condition *sine qua non*, mais d'un simple conseil.

Les Carmes continuent toujours à mettre aussi dans leur formulaire pour l'admission dans la confrérie de N.-D. du Mont-Carmel : *Describatur confratris nomen in codice confraternitatis,* quoique tout le monde sache que cette inscription n'est plus essentielle pour la validité.

CONSULTATION I.

L'autel principal de mon église a, un peu en arrière, un rétable contenant les niches et les statues du patron principal et du patron d'une ancienne église supprimée. Je demande si le jour de la fête patronale, où il y a exposition solennelle du S. Sacrement sur le tabernacle, on peut orner d'une tenture de soie le socle qui porte les statues et y faire brûler quelques bougies?

Réponse. Il est certain qu'on n'est pas tenu de couvrir le buste d'un saint, lorsqu'en sa fête il y a exposition du S. Sacrement. L'obligation de voiler les images et les statues est restreinte aux prières des quarante heures. Gardellini l'enseigne formellement, et sa doctrine est appuyée sur plusieurs décisions de la S. Congrégation des Rites[1]. « Ut plurimum, *dit-il*[2], longeque frequentius nullo velo tegitur tabula altaris, præsertim si ea exhibeat B. M. V. imaginem, quæ in magna est veneratione.... In hac ipsa Urbe usuvenit, ut detegantur quædam Deiparæ imagines miraculis et devotione populi celeberrimæ, quin ecclesiastici præsides hujus-

(1) Nous citerons entr'autres le décret Mazarien, du 27 sept. 1828 : « I. An velari debeat simulacrum S. Joannis Baptistæ, vel potius supracentenaria consuetudo sit servanda exponendi nimirum SS. Sacramentum cum simulacri detectione, quando ob ingruentem publicam calamitatem, collectis et elargitis eleemosynis, hanc expositionem votum populi expostulat? II. Quando natalitia solemnitas hujus sancti titularis ecclesiæ, et oppidi principalis patroni, occurrit aliqua die infra octavam SS. Corporis Christi? III. Quando quotannis mense novembris, oratio quadraginta horarum peragitur?

Resp. In casu, de quo agitur, servandam esse consuetudinem, excepto tempore expositionis quadraginta horarum. » Gardellini, n. 4490 (1632, 3e edit.).

(2) *Instruct. Clement. comment. illustr.* § III, n. 3 et ss.

modi morem reprobaverint aut interdixerint.... Cultus utique non sunt confundendi, neque Deiparæ et sanctis ille tribuendus est honor qui uni debetur Deo : nihil tamen prohibet, quominus, dum preces ad Deum dirigimus, Deiparam et cœlicolas, quorum intuemur imagines, apud eum deprecatores adhibeamus : imo ex Ecclesiæ instituto ita est faciendum, ut quod nostris precibus non valemus, intercessorum ope et patrocinio consequamur. »

On demandera pourquoi ce qui est permis pendant une exposition, est défendu pendant une autre ? A cela nous répondrons, avec le même liturgiste, qu'il faut considérer le motif et la fin de l'exposition.

Le but des prières des quarante heures étant, selon l'expression du pape Clément VIII, « ut diu noctuque, quavis hora, toto vertente anno, sine intermissione incensum in conspectu Domini dirigatur[1], » il faut qu'alors le culte se rapporte exclusivement à Dieu et au S. Sacrement, et que rien ne vienne détourner le peuple de l'adoration de la sainte Eucharistie. Voilà pourquoi on voile alors les images et statues des saints. « In aliis autem expositionibus, *ajoute notre auteur*[2], licet primus honor, ut semper, Deo sit tribuendus : quia tamen vel ex instituto, piisque fundationibus, vel ex fidelium devotione, simul Deiparæ et cœlicolarum, qui preces nostras Deo offerant, imploratur auxilium ; minime dedecet neque Ecclesiæ disciplinæ repugnat aliquam imaginem oculis intuentium objicere. »

De ce principe et des paroles de Gardellini, nous croyons être en droit de répondre affirmativement à la question qui nous est posée. Le culte du saint est compatible avec l'exposition ; il convient, au jour de sa fête, d'orner quelque peu sa statue et le piédestal ou le socle qui la porte. Cela est

(1) Dans sa constitution *Graves et diuturnæ*, du 25 nov. 1592.

(2) *Ibid.*, n. 7.

certainement licite. Quant aux bougies, pourquoi seraient-elles déplacées, s'il se trouve à l'autel le nombre de cierges requis pour l'exposition? D'autant plus que, dans le cas présent, les statues font partie du retable de l'autel, et qu'ainsi les bougies concourent à augmenter le luminaire de l'autel, où se fait l'exposition. Loin donc d'affaiblir la vénération due au Saint Sacrement, ce témoignage de la piété des fidèles servira plutôt à la rehausser, surtout si les cierges sont disposés avec goût et quelque intelligence.

CONSULTATION II[1].

1° Nous ne sommes pas d'accord dans notre diocèse sur l'interprétation à donner au décret du 12 Août 1854 *in* Briocen, qui prescrit de ne dire qu'une oraison aux messes chantées pour les morts. Beaucoup estiment qu'il faut prendre ce décret dans son sens strict et littéral. Pour moi, je ne saurais admettre cette explication qui supprime d'un trait les messes quotidiennes pour les défunts. Soyez assez bon pour dire à quelle opinion il faut nous rallier.

2° De même, malgré un autre décret de la même date, je ne pense pas que l'oraison *pro patre et matre* soit la seule qui puisse être substituée à la deuxième *pro benefactoribus*. Il me semble qu'on ne doit pas donner au décret un sens aussi restrictif.

3° Est-il bien certain qu'aux funérailles, le corps présent, les messes basses, quand elles sont permises, doivent être *de die obitus* avec une seule oraison?

4° N'est-ce pas que, lorsqu'on chante un nocturne, aux jours troisième, septième, trentième et anniversaire, il faut, avant le nocturne, chanter le *Venite?* Car de droit il faut chanter trois nocturnes, et si l'on n'en chante qu'un, c'est *per accidens,* par manque de temps, etc. Ainsi le *Venite* est de rigueur.

5° Je regarde aussi comme évident que le premier anniversaire est privilégié en première ligne, et que, s'il est empêché, il faut

(1) Envoyées par divers abonnés et roulant sur la même matière, nous avons réuni ces consultations en un seul groupe.

l'avancer ou le retarder. Certains liturgistes ont cependant l'air de ne pas s'en apercevoir et ne reconnaissent de privilégiés que les anniversaires fondés.

6° Je suis vicaire dans une paroisse, où il y a une église de secours, dans laquelle on chante des funérailles, des messes fondées et annuelles, etc., absolument comme à l'église paroissiale. Quoique l'indult de deux messes noires par semaine, accordé à notre diocèse, ne mentionne que les églises paroissiales, a-t-il voulu exclure les églises de secours qui rentrent dans la catégorie de celle dont je parle ?

Réponse I. Nous partageons le sentiment de notre respectable abonné, et nous pensons que le décret , dont on se réclame, ne doit s'entendre que des messes privilégiées, ou qui emportent quelque solennité. Quant aux autres, qui ne diffèrent des messes basses que parce qu'elles sont chantées, nous pensons que ce sont de véritables messes quotidiennes, qui requièrent trois oraisons. Voici les motifs de notre opinion.

A) Il existe certainement une différence entre la messe solennelle et la messe simplement chantée. La S. Congrégation des Rites a maintes fois reconnu cette différence. Ainsi on lui demanda, en 1808, s'il fallait omettre la commémoraison du simple aux fêtes doubles de 2e classe, à toutes les messes chantées, soit avec ministres , soit sans ; ou s'il ne fallait l'omettre qu'aux messes solennelles ? Elle répondit le 8 avril, en indiquant fort bien que toute messe chantée n'est pas solennelle[1]. « In missa *quocumque modo cantata* de festo

(1) In Compostellana, ad 4. Voici la demande : « 4. Utrum in duplicibus secundæ classis locum habeat oratio sancti simplicis, cujus ad laudes fit commemoratio, in omnibus missis cantatis cum sacris ministris, vel sine ipsis ; aut omittenda solummodo sit in solemni missa conventuali ? » Gardellini, *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, n. 4507, vol. III, pag. 59.

duplici secundæ classis omittitur commemoratio simplicis, quæ, juxta rubricam, fit in missis privatis tantum. » La différence entre la messe chantée et la messe solennelle paraît encore clairement dans les décrets qui défendent l'encensement aux messes chantées par le célébrant seul, parce que ces messes ne sont pas réputées solennelles[1]. Elle se montre encore dans la décision où l'on exige, pour qu'il y ait messe solennelle des morts, la présence des officiers sacrés. « PISCIEN. 7. Ut hæc missa (de requiem) dicatur solemnis, suntne necessarii ministri et clerici vel sacerdotes in choro? RESP. Ad 7. Saltem requiruntur ministri[2]. » 3 aug. 1839. Or, cela établi, nous demandons s'il y a identité entre les deux expressions suivantes. « Dicitur una tantum oratio.... quandocumque pro defunctis *solemniter celebratur*,.... et : *in missa quocumque modo cantata?* » Evidemment non, et ainsi il est bien manifeste que la S. Congrégation des Rites n'a pas pu traduire une expression par l'autre.

B) Ce qui nous trompe, c'est la différence des usages, qui varient suivant les divers pays. En Belgique, on chante la messe tous les jours en beaucoup de paroisses même très-petites; toutes les messes, tant fondées que manuelles, sont chantées; on n'en connaît pas d'autres. En Italie, au contraire, la messe chantée n'est pas sans solennité « Missa cantata, *dit Merati*[3], *prout distinguitur a solemni,* est illa quam cum sacerdote, sine ministris sacris celebrante, *cantores musico concentu alternant.* » Turrinus[4] appelle messe moyenne *mediam* celle qui participe de la messe solennelle en ce qu'elle est chantée, qu'on y donne le baiser de paix, l'encens, etc. Benoît XIV dit également[5] : « Revera sacra,

(1) Cfr. *S. R. C. Decreta,* v. *Missa,* § VII, n. 11.

(2) Gardellini, *ibid*, n 4859, vol. IV, pag. 33.

(3) *In Gavantum*, part. 1. observat. prælim.

(4) *Director. sacrific.* part. I, sect. 1, cap 4.

(5) *Institutiones ecclesiasticæ*, Inst. CV, n 119.

quæ fiunt pro defunctis in Basilica S. Laurentii extra muros Urbis, non solemnia, sed cum cantu nuncupantur. Nam sacerdos cum uno solum ministro rem divinam facit. Idem canit ac respondet, *et ex choro canonici idem institutum sequuntur.* »

De ces citations, il appert que, pour les Italiens, les messes chantées impliquent une certaine solennité que n'ont pas les nôtres. Cette notion de la messe chantée se retrouve dans une réponse de la S. Congrégation et pour la même cause de S. Brieuc. Il s'agissait de savoir combien il faut de cierges à l'autel, soit pour les messes chantées quotidiennement, soit pour les funérailles des pauvres. La S. Congrégation répond au doute 7e. « *In missis de requie cum cantu, saltem quatuor* [1]. » Au moins quatre cierges pour toute messe chantée des morts. N'est-ce pas là un indice manifeste que la S. Congrégation des Rites attribue une certaine solennité aux messes chantées pour les défunts? Ici, au contraire, aux messes simplement chantées pour les vivants ou les trépassés, on n'allume jamais que deux cierges, parce que ces messes, sauf le chant, sont tout à fait privées.

C) Au surplus la Congrégation, encore dans le même décret Briocen, reconnaît implicitement des messes chantées pour les défunts avec plusieurs oraisons On demandait si dans les messes quotidiennes chantées, solennelles ou non [2], le *Dies iræ* devait toujours être récité par le célébrant et chanté par le chœur? Certes, si le décret, dont on se réclame, avait le sens restrictif qui lui est supposé, la Congrégation devait répondre *affirmative,* puisque toutes les fois

(1) Gardellini, *ibid.*, n. 5208, vol. IV, pag. 181.

(2) Nous rétablissons de cette manière le texte qui est évidemment fautif dans la collection authentique où on lit : « 12. Utrum in missis quotidianis sive solemniter, sive *absque cantu*, sequentia *Dies iræ* semper et dici a celebrante et cantari in choro debeat? » Gardell. *loc. cit.*

qu'il n'y a qu'une oraison, le *Dies iræ* est d'obligation. Or, telle n'est pas la réponse, mais celle-ci : « Sequentiam *Dies iræ* semper dicendam, in missis *de Requie,* quæ cum unica tantum oratione decantantur. » La S. Congrégation déclare ainsi qu'il y a des messes chantées de *Requiem* avec trois oraisons.

C'est, du reste, un point qui est hors de contestation, tant il a de fois été affirmé par la S. Congrégation même. Interrogée en 1847, si la messe quotidienne (mensuelle) des cathédrales comporte trois oraisons, ou s'il n'en faut qu'une, vu que cette messe est réputée solennelle, elle répond le 27 février[1] : « Juxta peculiarem rubricam, nimirum pro libitu. » C'est-à-dire, comme elle l'expliqua depuis, que pour les messes mensuelles des cathédrales, on peut faire abstraction de la solennité, et les chanter *pro libitu,* avec une ou avec trois oraisons. Mais pour les autres messes des morts, quand il y a assistance du diacre et du sous-diacre, la messe est solennelle et requiert une seule oraison, sans qu'il soit besoin d'une solennité extérieure[2].

D) A ces décisions vient se joindre la pratique de Rome, qui est attestée par la S. Congrégation même. Le décret, dans lequel ce point est consigné, est trop important pour que nous ne le donnions pas en entier. La demande portait : « Circumfertur decretum S. C. diei 20 martii 1682, quo præcipitur, ut quoties missa de requiem cantatur, cum diacono et subdiacono, etiamsi missa sit quotidiana, et sine apparatu, unica dicatur oratio (exceptis prima mensis, et feria secunda); estne verum, an suppositum ? Debetne extendi ad eas minores ecclesias, in quibus nunquam ministrant diaconi et subdiaconi parati, pro missis de requiem, quæ cum aliqua solemnitate cantantur extra dies privilegiatos ?

(1) *In* Aretinen. ad 3. Gardellini, *ibid.*, n. 5063, vol. iv, pag. 120.

(2) *In una* Ord. Minor. ad 22. 15 april. 1853 Gardellini, *ibid.*, n. 5183, vol. iv, pag. 169.

La question était nettement posée. D'une part, diacre et sous-diacre, mais aucun apparat, aucune solennité ; de l'autre, le prêtre seul, mais une certaine solennité extérieure. A laquelle des deux suppositions se rapportent et la rubrique du Missel et le décret qu'on disait sorti en 1682 ? N'oublions pas d'annoter que les messes mensuelles étaient mises hors de cause, et que le doute ne portait que sur les autres messes quotidiennes. Or, voici ce que répond la S. Congrégation des Rites[1].

« Decretum sub die 20 martii 1682, S. R. C. quod in missis defunctorum cantatis unica dicatur oratio, etiamsi missa sit quotidiana. Hoc decretum, sub dicta die et anno non reperitur. *Praxis vero ecclesiarum Urbis est contraria*, prout patriarchalis basilicæ S. Petri in Vaticano, in qua pro obligatione chori canitur missa quotidiana defunctorum cum tribus orationibus, *singulis diebus non impeditis officio duplici*, pro animabus fratrum et benefactorum præfatæ basilicæ. » Il nous semble que c'est bien clair. Le prétendu décret de 1682, qui eût été conçu à peu près dans le même sens que celui de 1854 entendu strictement, n'existe pas ; l'usage des églises de Rome y est contraire, et à S. Pierre notamment, on chante, tous les jours libres, des messes de mort avec trois oraisons.

Il y a donc de l'aveu même de la S. Congrégation, et selon la pratique de Rome, des messes chantées pour les morts qui ne sont pas réputées solennelles, et dans lesquelles le célébrant doit chanter trois oraisons. Quant au décret de 1854, dont nous allons donner le texte, il s'explique facilement suivant ce que nous avons dit plus haut. L'entendre strictement serait aller contre toutes les règles reçues d'interprétation.

(1) 4 sept. 1745 in AQUEN. ad 7. Gardellini, *ibid*, n. 4175, vol. II, pag. 413.

Briocen. Dub. 10. Utrum in missis quotidianis, sive cum cantu, sive lectis, teneatur sacerdos recitare primo loco orationem pro defunctis Episcopis seu sacerdotibus, ut fert Missale Romanum? Potestne primo loco recitare orationem : *Inclina, Domine,* pro defuncto; vel orationem : *Quæsumus, Domine,* pro defuncta, cujus ad intentionem eleemosyna data est : secundo loco pro defunctis episcopis, etc. : tertio loco *Fidelium?* Et supposito quod negative :

Dub. 11. Utrum secunda oratio semper mutari possit, et ejus loco dici oratio pro defuncto aut defuncta? Ratio dubitandi est quia decretum Aquen. fert : aliquando pro illa *Deus veniæ largitor* impune subrogabitur alia, v. g. pro patre et matre.

Resp. Ad 10. In missis quotidianis standum Missali, et juxta decreta, aliquando, loco secundæ orationis ibi adnotatæ substitui posse orationem pro patre et matre.

Ad 11. Unicam orationem dicendam in missa de *Requiem* cum cantu, pro anima illius quam designat eleemosynam exhibens. Die 12 aug. 1854 (5208).

II. La réponse au doute 10°, qu'on vient de lire, a donné lieu à la seconde difficulté proposée par notre abonné. Il croit que ce décret ne doit pas être pris dans un sens limitatif, et que la S. Congrégation n'a pas voulu interdire en remplacement de la seconde, toute autre oraison que celle *pro patre* et *matre*.

Nous croyons qu'il est dans le vrai. En effet, le supérieur du séminaire de S. Brieuc demandait si l'on peut *toujours* changer la deuxième oraison. Le doute tombait uniquement sur la fréquence du changement. Pouvait-il toujours avoir lieu, ou seulement de temps en temps? C'est ce doute que résout la S. Congrégation, en répondant que « juxta decreta, *aliquando* substitui posse orationem pro patre et matre. »

Il est vrai que la S. Congrégation n'ajoute pas, comme la décision *in Aquen.* 1741, le *v. g.* avant et l'*etc.* après les mots *orationem pro patre et matre.* Mais en se référant aux décrets, et notamment à celui de 1741, qui est le décret

fondamental, dont les autres ne sont que la reproduction, elle n'entend pas sans doute le restreindre ou le modifier, mais bien plutôt le confirmer. Pour le corriger, elle eût dû le dire formellement ; ne s'expliquant pas, elle le maintient. Au reste, il suffit d'une lettre ou deux omises par un copiste, du *v. g.* ou de l'*etc.* supprimés par mégarde, pour faire naître la difficulté, qui sans cela n'eût pas été soulevée. Il est bien plus naturel de supposer un pareil oubli, que d'attribuer à la S. Congrégation l'intention de modifier une décision qu'elle invoque à l'appui de sa réponse.

III. « Posse recitari unicam orationem juxta rubricas cum sequentia, » répondit la S. Congrégation des Rites, le 23 septembre 1837, in MUTINEN. Il n'y a donc pas obligation, mais autorisation de le faire. Que si l'on récite la messe, *ut in die obitus*, avec une seule oraison, il est bien clair que le *Dies iræ* est de rigueur[1]. Ajoutons que, selon ce décret, la messe basse pourrait être dite avec une seule oraison, non-seulement pour les funérailles d'un défunt, mais encore dans d'autres circonstances où il y a solennité.

IV. Nous sommes d'un avis contraire au sentiment de notre respectable abonné. La règle est que l'invitatoire ne se chante qu'avec l'office complet, c'est-à-dire, avec les trois nocturnes.

« In officio defunctorum, quando recitatur integrum, nunquam omittendum est invitatorium. — Servari posse con-

(1) Voici le décret auquel nous faisons allusion. « XI. Rubrica silet circa orationes dicendas in *missa quotidiana* pro defunctis.... Hinc quæritur.... 1. 2. An in officiis seu suffragiis, quæ passim celebrantur apud confraternitates laicorum intra annum pro uno vel pluribus defunctis cum missa cantata, et exequiis, atque peculiari *missarum privatarum* numero, unica tantum oratio cum sequentia dicenda sit *a sacerdotibus confluentibus*, et quæ in casu dicenda ?

» *Resp.* Posse recitari unicam orationem juxta rubricas, cum sequentia. » Gardellini, *ibid.*, n. 4815, vol. III, pag. 5.

suetudinem recitandi unum dumtaxat nocturnum, sed sine invitatorio. — An dum dicitur tantum primum defunctorum nocturnum, pro quibus debeat vel saltem possit cantari missa *de Requiem,* in festo duplici majori aut saltem minori non festivo, omitti debeat invitatorium? Affirmative[1]. » Le Rituel apporte une exception pour les funérailles, le corps présent; mais cette exception, il ne la reproduit plus pour un service en l'absence du corps, ou aux autres jours privilégiés. Nous donnons en note les deux textes : la différence qui existe entr'eux saute aux yeux[2]. Il n'est pas exact de dire non plus que la règle soit trois nocturnes, même le corps non présent. Le Rituel laisse le choix sans condition : l'office entier ou un nocturne. Il est bien autrement décisif pour les obsèques.

Remarquons, en outre, que pour les obsèques, le corps présent, c'est toujours le premier nocturne, d'après le Rituel, qui se doit chanter à la suite de l'invitatoire. Mais lorsque le corps est absent, et aux jours 3e, 5e, 30e et anniversaire, c'est un nocturne, *unum nocturnum.* Or, ne serait-ce pas intervertir l'ordre établi par le Bréviaire, que de faire suivre l'invitatoire immédiatement du deuxième ou du troisième nocturne? Et une telle inversion est-elle permise dans l'office public?

(1) Ainsi s'expriment divers décrets de la S. Congrégation des Rites. Cfr. *S. R. C. Decreta,* v. *Defuncti,* § 2, n. 4.

(2) Pour les funérailles : « Si vero ob rationabilem causam, videlicet ob angustiam temporis, vel aliorum funerum instantium necessitatem, prædictum officium mortuorum cum tribus nocturnis et laudibus dici non potest : deposito in ecclesia feretro cum corpore, dicatur saltem primum nocturnum cum laudibus, vel etiam sine laudibus, maxime ubi viget ejusmodi consuetudo, incipiendo ab invitatorio, *Regem cui omnia vivunt.* » Tit. IV, cap. 3, n. 16. Pour les jours troisième, septième, trentième et anniversaire : « Dicatur officium mortuorum cum tribus nocturnis et laudibus et antiphonis duplicatis, vel saltem unum nocturnum cum tribus lectionibus et missa. » *Ibid.,* cap. 5, n. 1. L'exception, si facile à consigner, ne reparaît plus ici.

Puisque nous avons occasion de parler de l'office des morts, rappelons deux règles établies par le Rituel Romain, et confirmées par la S. Congrégation des Rites. L'une est relative aux antiennes qui doivent être doublées : « Duplicatio antiphonarum, præter diem Commemorationis omnium fidelium defunctorum et diem depositionis defuncti, fiat in diebus 3, 7, 30, et anniversario tantum. » 8 martii 1783, in ULIXBON. ad 3 [1].

L'autre concerne les psaumes *Lauda anima mea Dominum* qui suit l'antienne du *Magnificat* aux vêpres, et *De profundis* après le chant du *Benedictus*. Ces psaumes s'omettent en deux circonstances. « Omittantur in die generalis commemorationis omnium fidelium defunctorum, et in die obitus, et depositionis defuncti dumtaxat; cæteris autem diebus semper, et omnino dicantur, » déclare la S. Congrégation, le 28 août 1762, *in una* ORDIN. S. BENEDICTI [2].

V. Nous pensons aussi que la messe du premier anniversaire, qu'on appelle en France messe du *bout de l'an*, jouit des priviléges accordés aux 3e, 7e et 30e jours. Toutefois nous n'oserions affirmer que cela est évident. Les preuves sont loin d'abonder, et ne sont même pas tout à fait concluantes [3].

VI. « Quod ob gratiam alicujus conceditur, non est in ejus dispendium retorquendum, dit la règle LXI du Droit *in* 6°. Or, ce serait aller directement contre cette règle, fondée sur la plus élémentaire équité, que de refuser à une église de secours le droit d'user de l'indult accordé aux églises paroissiales. L'église de secours n'est, en réalité, que l'église paroissiale placée ailleurs pour l'avantage et la facilité d'un certain nombre de paroissiens. Le curé y fixe l'ordre et la

(1) *S. Rit. Congr. Decreta*, v *Defuncti*, § 2, n. 4

(2) *Ibid*. Cf. Gardellini, *ibid.*, n. 4313, vol. II, pag. 467.

(3) Cfr. *Revue Théolog.* 4e série, pag. 233.

qualité des offices, les charges qu'on y exonère sont des charges paroissiales ; et si l'on célèbre des funérailles et des anniversaires dans l'église de secours, c'est parce que, de droit, elle représente l'église paroissiale, qu'elle en tient lieu. L'indult est donc applicable à l'une non moins qu'à l'autre. Il faut observer seulement de choisir les deux mêmes jours pour les deux églises, puisqu'elles ne sont censées en faire qu'une.

CONSULTATION III.

A une messe votive de la sainte Vierge, ou pendant l'octave de l'Assomption et de la Nativité, faut-il, outre l'oraison exigée par la rubrique *De Spiritu sancto*, réciter encore l'oraison commandée pour le succès du Concile : Si la réponse est affirmative, quelle oraison prendra-t-on ?

Réponse. Nous répondons affirmativement avec la S. Congrégation des Rites[1]. Quant à l'oraison qui doit remplacer la collecte de *Spiritu Sancto*, commandée par le Souverain Pontife, il faut prendre, parmi toutes celles que donne le Missel, l'oraison qui répond le mieux au but du Souverain Pontife. Il nous paraît, sauf meilleur avis, que les oraisons *pro Ecclesia*, ou *pro Papa* sont celles qu'on doit préférer. Toutefois nous ne condamnerions pas le prêtre qui donnerait la préférence à la collecte *pro omni gradu Ecclesiæ*, ou même à celle que le Missel indique *pro omni necessitate*, savoir, *Deus refugium*.

CONSULTATION IV.

J'ai lu avec le plus vif intérêt, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, l'étude canonique sur les vicaires paroissiaux et notamment les pas-

(1) 23 maii 1835 in *Namurcen*. ad I, num. 1 et 2. Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. *Oratio, n.* 4.

sages relatifs à l'obligation personnelle aux curés de dire la messe pour le peuple.

Comme troisième cause canonique qui permet aux curés de se décharger sur leurs vicaires de l'obligation de dire la messe pour le peuple, l'auteur de cette savante étude donne : *Si le curé, à cause d'une indisposition sérieuse, est dans l'impossibilité de dire la messe même privée, car cette messe étant suffisante pour satisfaire à son obligation, il doit, s'il le peut, la célébrer lui-même pour le peuple*, page 295.

A cette occasion, Messieurs, je prends la respectueuse liberté de vous adresser deux questions.

1° Les auteurs des *Mélanges théologiques* ont enseigné que, d'après les *lois particulières*, c'est la messe solennelle qui doit être appliquée pour le peuple (tome I, 4e cahier, p. 20, 1re édition). Et un peu plus loin (p. 21), à propos de ces lois particulières dans les diocèses de Malines, Tournay, etc., ces mêmes auteurs ajoutent : *Il y a obligation pour les curés d'appliquer la messe solennelle. Dispensés par les circonstances de la* CHANTER *eux-mêmes, ils ne sont pas par là même dispensés de la faire célébrer par un autre pour le peuple.*

En 1847, il a été demandé à la S. Congrégation des Rites : *An parochus privatim celebrans possit applicare pro suis, teneturve curare ut pro populo applicetur summum sacrum?*

La S. Congrégation a répondu : *Posse vel per se, vel per alium, quin requiratur missa solemnis* (Die 27 Febr. 1847).

Malgré ce décret, les auteurs des *Mélanges théologiques* ont maintenu leur doctrine, parce que, d'après eux, la S. Congrégation, dans cette réponse, a fait abstraction des lois locales, et n'a répondu que d'après le droit commun (Ibid., p. 32).

Veuillez donc, je vous prie, Messieurs, me faire connaître s'il est bien vrai que, dans le diocèse de Tournay, il y aurait obligation pour les curés, dans le cas susmentionné, de faire *chanter* la messe, et que, par conséquent, ils ne pourraient pas se contenter de dire la messe privée, comme vous l'enseignez dans la *Nouvelle Revue Théologique?*

2° La grande fatigue qui résulte nécessairement de *trois* sermons donnés par le curé étant à jeûn (il chante en outre la messe parois-

siale), n'est-elle pas une cause canonique suffisante, pour ne dire pour le peuple qu'une simple messe basse?

RÉPONSE. Ad I. Nous estimons que, quand le curé dit la messe dans la paroisse, il doit la dire pour le peuple, et faire chanter la messe solennelle par un autre prêtre. En effet, il y a ici une double obligation personnelle pour le curé. La première, c'est d'appliquer la messe pour le peuple, et cette obligation a sa base dans le droit divin, et dans les lois générales de l'Eglise. Une seconde obligation, qui ne résulte toutefois que des statuts diocésains, est imposée au curé : celle de *chanter* à heure fixe la messe qu'il doit célébrer pour le peuple. Lorsque le curé ne peut remplir ces deux obligations, laquelle des deux doit prévaloir? N'est-ce pas celle qui émane de la plus haute autorité? Cela nous paraît évident. Nous dirons donc avec M. Bouix : « Si legitime impediatur parochus ne missam illam solemniorem cantet, et possit tamen aliam missam in parochiali ecclesia celebrare, debebit quidem alteri cantandam missam demandare, at non poterit, ut videtur, in illum onus transferre offerendi pro populo ; cum hæc obligatio, ut supra dictum est, personalis sit, et eam per missam privatam ipse per seipsum adimpiere possit[1]. »

Ad II. Nous croyons que le curé en question a un juste motif de se décharger de la grand'messe sur son vicaire, ou sur tout autre prêtre qui voudrait lui rendre ce service. A moins qu'il ne soit d'une force exceptionnelle, il lui serait impossible de résister, du moins longtemps, à une telle fatigue. La loi serait trop onéreuse, elle serait moralement impossible, si l'on voulait la faire exécuter avec une semblable rigueur. Nous estimons donc que le curé peut, en toute sûreté de conscience, se contenter de dire une messe basse pour le peuple en ces jours-là, et confier à un autre la messe solennelle.

(1) *Tractatus de parocho*, pag 592

CONSULTATION V.

Notre évêque vient d'ordonner de toucher l'orgue à la Consécration, mais d'une manière douce et mélodieuse, comme il est dit au *Cérémonial des Evêques*. Je voudrais savoir jusqu'à quel point un curé est obligé de changer l'ancien usage, qui était de garder un silence absolu, lorsqu'il prévoit que l'organiste jouera trop fort ou des mélodies peu convenables. Dans cette supposition, serait-ce désobéir, et serait-on répréhensible?

Réponse. 1° A s'en tenir à la lettre du *Cérémonial*, on établirait difficilement l'obligation de toucher l'orgue pendant la consécration. La plupart des règles positives qu'il trace paraissent en effet revêtir le caractère de direction, plutôt que la nature d'un précepte. Nul ne se fait scrupule de les enfreindre, quand il a quelque motif. Aussi pour ce qui concerne le point actuel, le *Cérémonial* déclare[1] que « in missa solemni pulsatur alternatim, cum dicitur *Kyrie eleison* et *Gloria in excelsis*. » Mais en combien d'églises n'arrive-t-il pas que l'organiste, n'étant pas capable de jouer des versets, se borne à accompagner le chant? Croit-on par là avoir violé la rubrique? Nullement. On fait ce qui est possible, convenable, et l'on est tranquille.

2° Il n'est pas douteux cependant que l'Evêque ne puisse porter une loi rendant cette rubrique du *Cérémonial* obligatoire. La chose est trop claire pour avoir besoin de démonstration.

3° Toutefois cette loi de l'Evêque, de même que la règle tracée par le *Cérémonial*, est subordonnée à une condition nécessaire, indispensable, savoir que le jeu de l'orgue soit décent et porte à la piété. L'orgue ne peut jouer qu'à cette condition: « sub pœnis interea in præcitata extravaganti et

(1) Lib. 1, cap. 28, n. 9.

edicto inflictis, *dit le pape Benoît XIII*[1], cohibeant episcopi musicæ magistros, organistas et cantores, aliosque quoscumque a quibusvis in Ecclesia indecori cantus modulationibus, ne fidelium magis videantur auribus prurire, quam pios in Deum affectus excitare. » Benoît XIV n'est pas moins formel, dans sa célèbre constitution *L'anno che viene*, où il dit[2] : « Omnes eos, qui superius a Nobis citati sunt, tanquam qui usui cantus figurati seu harmonici, et musicorum instrumentorum in ecclesiis faverent, palam profiteri ac testificari se quæcumque scripserunt, ea mente et consilio fecisse, ut nequaquam intelligenda sint de cantu et sono scænarum ac theatrorum proprio ...., *sed de cantu et sono qui ecclesias decet, et qui populos ad devotionem excitat* : quod ex illorum lectione quisque cognoscere poterit. » Il répète la même chose en divers endroits, et, à vrai dire, c'est là le principe fondamental de sa lettre aux Evêques des Etats pontificaux. On retrouve partout cette règle, et le 3e Concile provincial de Malines ne faisait qu'exprimer le sentiment universel, lorsqu'il disait[3] : « Gravis tantum et quæ pios affectus moveat musica officio divino adhibeatur ; non etiam lasciva, vel sæcularis. Similiter et organa, et quæcumque instrumenta musica, tam in processionibus quam in ecclesiis, modulatione sua lascivas cantiones non imitentur : nec præfationem aut orationem dominicam in missa absumant. »

Je conclus de tout ce qui précède que, si l'organiste ne veut pas ou ne peut pas remplir exactement la prescription du *Cérémonial*, et jouer, à l'élévation, *graviori et dulciori sono*, il devra cesser son jeu. Le silence complet est la seule louange qui convienne dans cette circonstance : *tibi silentium laus.*

(1) *Concil. Roman.* tit. xv, cap. 6. Benoît XIII est l'auteur de la nouvelle édition du *Cérémonial des Evêques*. Il fait ici allusion à l'extravagante *Docia, de vita et honest. cleric.* et à l'édit publié par Alexandre VII en 1665.

(2) Du 19 février 1747, § 6. *Bullar. Benedicti XIV*, vol. VII, pag. 60.

(3) Anno 1607, tit. XII, *de divin. offic.* cap. 7.

Lorsque l'organiste ne veut pas se soumettre aux exigences de la loi, et prétend user de son instrument selon son caprice, il est fort difficile, en général, d'y remédier. L'organiste a son parti dans la paroisse, il est soutenu par quelques fabriciens; il serait, sinon impossible, du moins très-difficile à remplacer. Que faire alors, sinon patienter, et ne laisser à l'orgue que ce qu'on ne peut pas lui ôter? Il est une autre espèce d'organistes, la plus commune dans les villages. On les a admis lorsqu'ils étaient encore novices. Ils promettaient alors d'étudier, de se former. Mais une fois le siége fait et la place prise, ils sont restés ce qu'ils étaient : ignorants et prétentieux. Que faire, l'orsqu'ils s'obstinent à ne pas étudier? Mieux vaut cent fois qu'ils se taisent, que de faire sur leur orgue des improvisations à soulever le cœur[1]!

Dans toutes ces suppositions, il n'y a qu'un parti à prendre, laisser adorer l'Eucharistie en silence.

Mais si l'organiste consent à travailler, et à se soumettre aux règles, le curé sera tenu de lui faire étudier des morceaux convenables pour le moment de l'élévation. La prescription de l'évêque étant formelle et légitime, on est obligé de s'y soumettre quand il y a moyen.

CONSULTATION VI.

1° Est-il permis de chanter, le Samedi-Saint, outre la messe qui suit l'office, une autre messe solennelle pour les obsèques d'un défunt? Faut-il alors dire la messe du jour ou la messe de Requiem?

(1) Lorsqu'une fabrique, par certaines considérations, admet un organiste qui en est encore à son apprentissage, elle agirait sagement en lui imposant d'avance l'obligation de jouer des morceaux d'auteurs, en tel nombre qu'on lui désignerait, chaque année, le menaçant, s'il y manque, de lui ôter un tantième de son traitement. C'est une idée que nous suggérons à nos confrères, et qui ne peut avoir que d'excellents résultats.

Réponse. Durand, évêque de Mende, célèbre auteur du 13e siècle, enseigne qu'il est permis, excepté le vendredi saint, de célébrer tous les jours une messe solennelle pour les funérailles d'un défunt[1]. « Omni tempore potest missa pro defunctis celebrari cadavere præsente, nisi in parasceve : tunc enim non debet intumulari, nec missa pro eo cantari, quia tunc corpus christi immolari non debet, sed usque in crastinum reservetur : et tunc, *scilicet in sabbato sancto potest missa pro eo cantari* et corpus sepeliri. Similiter si quis in die Paschæ moriatur, corpus ejus usque in crastinum reservetur super terram, et tunc cum celebratione missæ sepeliatur. Non enim debet corpus sepeliri absque missa, quamvis contrarium fiat in plerisque locis. » Gavantus ne paraît pas éloigné d'adopter cette opinion[2], et Guyet semble aussi la partager[3].

Mais il est certain que ce sentiment doit être tout à fait abandonné, *nec ullo modo ad praxim deduci*, dit Merati[4]. Les décrets de la S. Congrégation des Rites s'y opposent formellement. Le décret général du 11 mars 1690, approuvé par le Souverain Pontife, défend à qui que ce soit, et ce nonobstant toute coutume, de célébrer une messe autre que celle qui est unie à l'office ; « et unica tantum missa conventualis, una cum officio ejusdem sabbati sancti celebretur. » C'est pourquoi si la fête de l'Annonciation tombe en ce jour, on la transfère, suivant le même décret, avec l'office et la fériation au lundi de *Quasimodo*. En outre, la même Congrégation, appelée à décider si l'on pouvait, le vendredi saint, chanter l'office des morts, après la fonction du jour, pour une religieuse décédée, répondit que non, et étendit la défense à tout le triduum de la semaine sainte : « Negative per totum

(1) *Rationale divin. offic.* lib. VII, cap. 25, n. 17.
(2) *Comment. in Rubr. Miss.* tit. v, litt. x.
(3) *Heortologia*, lib. IV, cap. 23, quæst. 12.
(4) In Gavantum, *loc. cit.* n. 2.

triduum, et officium et preces recitentur privatim. » Enfin interrogée sur le doute qui nous est soumis, elle donna sans hésiter une réponse négative : « Utrum in die sabbati sancti, post missam solemnem de die, liceat celebrare missam solemnem *de Requiem*, in die depositionis, præsente cadavere? Negative. Die 16 aprilis 1831, in SARZANEN[1]. »

Toute messe est donc défendue, qu'elle soit ou non de *Requiem*[2].

2° Aux trois derniers jours de la Semaine-Sainte, les religieuses qui récitent au chœur, dans une chapelle, le petit Office de la sainte Vierge, doivent-elles omettre *Deus in adjutorium*, *Gloria Patri*, les hymnes, etc.?

RÉPONSE. Les deux opinions pourraient, sur cette question, être soutenues avec de bonnes raisons, et à l'aide des décisions de la S. Congrégation des Rites. Pour l'affirmative, on ferait valoir le décret qui permet de réciter le *Gloria Patri* au prêtre qui porte le viatique, le vendredi saint. On argumenterait aussi des deux décisions qui défendent d'ajouter *alleluia* au petit Office pendant le temps pascal. On ferait en outre valoir que, dans le chapelet, par exemple, nul ne songe à omettre le *Gloria Patri*, en ces trois jours.

Celui qui tiendrait le sentiment négatif, apporterait en sa faveur le décret par lequel il est permis d'omettre le *Gloria Patri*, à la fin des psaumes, dans les enterrements d'enfants; et il ne manquerait pas d'autres raisons pour conclure de l'office public à l'office de la sainte Vierge[3].

Quoi qu'il en soit de la probabilité de ces deux opinions,

(1) Gardellini, *Decreta authentica etc.*, n. 4668, vol. III, appendix. I, pag. 73.

(2) Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. *Sabbat. S.* n. 1; et *Funera*, n. 4.

(3) Cfr. *S. R. C. Decreta*, v. *Alleluia*; *Communio*, § 2, n. 6; *Funera*, n. 3.

nous pensons qu'il n'est pas convenable de réciter publiquement en chœur le petit Office de la sainte Vierge, au dernier triduum de la semaine sainte. C'est ainsi, à ce qu'on nous assure, que la S. Congrégation des Rites a répondu, en 1866, aux doutes proposés par des religieuses du Mans, relativement au petit Office.

Par là toute difficulté s'évanouit. Récitant son office en particulier, chaque religieuse fera comme elle l'entendra, et, quoi qu'elle fasse, ce sera bien.

3° Le célébrant peut-il le premier jeter de la terre sur le cercueil, quand il est dans la fosse?

Ce doute a déjà été résolu[1]. L'usage dont on parle ici étant ancien, louable même, rien ne s'oppose, croyons-nous, à ce qu'on puisse le garder, là où il existe. C'est le sentiment de Catalani[2].

4° Je croyais qu'on pouvait, en la veille de l'Epiphanie, chanter les messes fondées ou équivalentes; mais voici que nous venons de recevoir de l'Evêché une instruction en sens contraire : me serais-je trompé sur l'interprétation à donner aux décrets? C'est très-possible.

Réponse. Nous ne pensons pas que jusqu'ici la question ait été résolue par la S. Congrégation des Rites, en sorte que le pour et le contre ont leurs défenseurs et leurs preuves. Il est vrai que, en 1779, elle a décidé qu'il était permis, à la veille de l'Epiphanie, de chanter une messe de *Requiem*, « cum primum accipitur nuntium de obitu religiosi in loco dissito ; » et qu'en général les mêmes règles s'appliquent à ces sortes de messes, et aux anniversaires fondés[3]. Cepen-

(1) *Revue Théolog.* première série, pag. 616.

(2) *In Rituale Rom.* tom. I, pag. 413.

(3) Cfr. *Cours de Liturgie*, page 317, n. 4 et 5, 3e édit.

dant on n'est pas en droit de conclure rigoureusement de l'une à l'autre. L'anniversaire peut être anticipé ; pour l'autre messe, c'est impossible, devant se dire *in prima die non impedita*, aussitôt la nouvelle reçue. En outre, l'anniversaire ne présente pas le même caractère d'urgence, qu'une messe suivant le plus près possible la mort d'un confrère éloigné. Cette dernière pourrait donc jouir, en la veille de l'Epiphanie, c'est-à-dire d'une fête dont l'octave est privilégiée, d'une faveur qui serait refusée aux anniversaires fondés et jours équivalents.

Donc encore aujourd'hui *sub judice lis est.*

5° Au jour de l'Adoration perpétuelle, on ne doit pas, me semble-t-il, donner la bénédiction du Très-Saint-Sacrement, soit après la messe, soit après les vêpres. *Sacramentum expositum semper benedicit.* Et puis c'est renvoyer le peuple, lorsqu'il doit encore rester en adoration.

Réponse. Nous sommes tout à fait d'accord avec l'honorable consultant. La bénédiction est l'acte qui termine l'exposition. Nous croyons inutile de donner les preuves qui appuient notre doctrine, à moins qu'un abonné n'en témoigne le désir.

6° L'obligation de suivre le Directoire diocésain me paraît bien établie. Il est difficile cependant de ne pas le corriger dans certains cas. Dernièrement, dans le Directoire, aux dimanches de la Septuagésime et de la Sexagésime, on avait indiqué les oraisons *A cunctis* et *Ad libitum*, tandis que le Missel en pose d'autres, lorsque ces dimanches tombent avant la Purification. L'erreur était manifeste : j'aurais cru faire une faute en suivant le Directoire. Que pensez-vous de ma manière d'agir ?

Réponse. Nous avons dit nettement dans notre article que dans ces points de détail, sur lesquels l'uniformité est impos-

sible, il faut corriger l'erreur du Directoire[1]. La question que nous avons traitée concerne surtout la fixation ou indication d'un office en un jour qui ne lui convient pas.

7° J'ai déjà beaucoup cherché pour avoir une définition exacte de ce que l'on entend par la messe de communauté ou conventuelle, et je n'ai rien trouvé de bien déterminé. Votre estimable *Revue* ne pourrait-elle pas nous le dire ?

La messe dite par un chapelain de religieuses, pour que celles-ci y assistent, à une heure fixe, quand même dans un cas extraordinaire elle serait célébrée par un autre, est-elle *messe de communauté*, en style liturgique?

Est-il vrai que la messe basse de communauté jouit de tous les priviléges des messes chantées?

Qu'entendrait-on ici par priviléges? Serait-ce les faveurs telles qu'indulgences, v. g. du premier dimanche du mois? Ou bien la liberté d'ajouter des oraisons que la rubrique n'admet pas à la messe basse, comme oraisons du Saint-Sacrement aux fêtes de 1re et de 2me classe, etc? Ou bien encore la liberté de faire la solennité de certaines fêtes au dimanche suivant; d'allumer le cierge pascal, d'omettre la mémoire du simple etc.? Ou bien, enfin, cela voudrait-il dire que cette messe basse devrait être ordonnée d'obligation, comme les messes chantées; défense de l'oraison commandée et de la mémoire du simple aux fêtes de 2me classe, etc., etc.?

Et quand j'ai parlé du chapelain de religieuses, ce dernier mot doit-il être pris dans le sens strict ; ou bien s'étendre, comme l'usage le prend en France et en Belgique, à des personnes dont les vœux ne sont pas réputés solennels?

Réponse. Nous avons vainement cherché, dans tous les ouvrages que nous avons à notre disposition, une solution satisfaisante de la question qui nous est soumise ; aussi ne sommes-nous nullement étonné que les perquisitions de notre respectable abonné n'aient point abouti. Les

(1) Cfr. pag. 33, n. 3.

liturgistes supposent la chose existante, ils n'en examinent pas les conditions. Les canonistes et les théologiens s'occupent presque exclusivement de la messe conventuelle des églises cathédrales et collégiales; les auteurs réguliers eux-mêmes, quoiqu'ayant écrit des traités spéciaux, comme Lezana, Bordonus, Rotarius, n'ont pas l'air de soupçonner qu'il y ait là une difficulté.

Nous sommes donc réduits à glaner çà et là quelques principes, avec peu d'espoir d'arriver à une solution complète.

1° Il n'est pas indispensable que la messe, pour être conventuelle, soit chantée. Ce n'était pas l'avis des PP. Capucins de la province française, qui disaient à la S. Congrégation des Rites, en parlant de la messe qui suit immédiatement l'office, « quam apud nos Capuccinos vocamus conventualem, quæ tamen juxta rubricas Missalis, *cum non cantetur* a choro, sed submisse recitatur a celebrante, vere conventualis dici non potest, nec pars officii antecedentis. » La S. Congrégation les tira d'erreur, et répondit : « Servetur rubrica circa missam, quæ habenda est tanquam conventualis[1]. » Il est évident du reste que si la messe conventuelle devait être nécessairement chantée, il n'y en aurait jamais ou que très-rarement dans les couvents de religieuses qui n'ont d'ordinaire la messe chantée qu'aux fêtes solennelles.

2° L'application de la messe quotidienne aux bienfaiteurs n'est pas nécessaire pour que ce soit une messe conventuelle. C'est le sentiment de Merati qui s'appuie sur ce que cette obligation n'est imposée nulle part dans le droit[2]. En effet, les lois ecclésiastiques, en parlant de cette obligation, mentionnent expressément les églises cathédrales et collégiales, et gardent le silence par rapport aux églises des

(1) Die 14 febr. 1705 in Capucc. ad 8, n. 3561 (n. 3710, vol. II. pag. 234, 3e edit.). (2) Merati in Gavant. part. III, tit. II, n. 5, fine.

réguliers[1]. Plusieurs Ordres appliquent néanmoins la messe conventuelle aux bienfaiteurs, mais c'est en vertu ou d'un engagement particulier, ou de l'usage, ou d'un décret porté en congrégation générale. C'est ainsi que les PP. Capucins y sont tenus, par décret des chapitres généraux, des années 1613 et 1698[2]. D'autre part, nous lisons dans les règles des Bénédictines de Mons : « Il y aura chaque jour deux messes, la basse pour les converses et autres qui la peuvent entendre, qui se dira immédiatement après Prime. La deuxième, appelée la grand'messe, se dira pour être achevée un quart d'heure avant le dîner, pour la commodité des officières.... Lorsque le couvent sera honnêtement renté, la grand'messe se dira pour la communauté. Que s'il arrivait une messe d'obligation à chanter, en ce cas, on ferait dire une messe basse, afin que la communauté ne soit privée du bien du Saint Sacrifice[3]. » Voilà donc bien une messe conventuelle qui, malgré la suffisance des ressources, ne sera pas appliquée aux bienfaiteurs vivants et trépassés, mais au couvent lui-même.

3° La deuxième ou troisième messe ordonnée par la rubrique en certains jours n'est pas obligatoire dans les églises des réguliers. Le Missel ne parle que des cathédrales et des collégiales ; par conséquent il ne comprend pas les autres

(1) Cfr. Bened. XIV, *De sacrificio missæ*, lib. 3, cap. 8 ; et sa constitution *Cum semper oblatas*, Bullar. Bened. XIV, vol. II, pag. 304.

(2) *Cærem. Capucc. Alsatiæ*, 1755.

(3) L'approbation de ces règles fut donnée par Jacques de Brias, archevêque de Cambray, qui l'écrivit ainsi de sa propre main sur le manuscrit que nous possédons. « Nous soubsignez, archevesq. duc de Cambray, après avoir fait examiner le présent cérémonial, l'avons approuvez et confirmez, approuvons et confirmons en tout son contenu, recomandant à la R[de] Abbesse de le faire observer de point en point le plus exactement qu'il se poura. En foy de quoy avons signez les présentes et y apposé le cachet de nos armoiries. Donné à Mons, le 30[e] d'octobre 1692. Jacq. Archev. duc de Cambray. »

sous la règle. La S. Congrégation des Rites l'a du reste nettement déclaré : « Regulares non tenentur ad plures missas cantandas, quia non sunt ecclesiæ collegiatæ, sed appellantur proprie conventuales ab Innocentio IV ; et in Clementina I, *De celebratione missarum,* ex Concilio Viennensi, distinguuntur ecclesiæ regulares a cathedralibus et collegiatis, quibus postremis dumtaxat imponitur onus de duabus missis istis[1]. »

4° Nous ne pensons pas que la question des vœux solennels ou simples doive entrer dans la difficulté actuelle. Nulle part nous n'avons vu de restriction, ni même de doute à ce sujet, et nous ne voyons pas quelle liaison il peut y avoir entre la qualité des vœux et la messe conventuelle.

5° Il n'est pas non plus nécessaire que cette messe soit célébrée strictement tous les jours. Il peut se faire en effet que le chapelain soit absent ou empêché, et qu'il n'y ait guère moyen de le remplacer[2].

6° Mais il y a une autre condition exigée indispensablement pour que la messe soit liturgiquement conventuelle. C'est que l'office divin, le véritable office canonial soit récité publiquement en chœur. En sorte qu'il n'y a réellement de messe conventuelle que chez les réguliers, hommes ou femmes, qui sont astreints au service du chœur. Elle fait en quelque sorte partie de l'office ; elle en est, comme s'exprime la Congrégation du Concile, *pars præcipua*[3]. C'est pourquoi elle doit toujours correspondre à l'office. Ainsi où il n'y a pas d'office public canonique, il ne peut y avoir messe conventuelle. « Juxta alias decreta, *dit la Congrégation des*

(1) *In una Fratr. Minor.* ad 6, 13 febr. 1666, n. 2698 (n. 2362, vol. I, pag. 402, 3ᵉ edit.).

(2) Cfr. Tetamo, *diar. liturg.* tom. I, pag. 112 et ss.

(3) Merati, *loc. cit.*, n. 4, decr. 30 ; Bened. XIV, *De sacrif. missæ*, lib. III. cap. 3, n. 4.

Rites[1], *missam conventualem officio diei respondentem* celebrari debere per confessarium, vel æedituum, aut alterum ad hoc deputatum : quoad vero reliquos sacerdotes in diebus ritus duplicis conformari debere colori paramentorum ecclesiæ. » Il n'est pas toutefois nécessaire que l'office canonial soit chanté, il suffit de le psalmodier.

7° C'est donc sur ce point qu'il faudra porter son attention pour décider si la messe principale d'une communauté religieuse est ou n'est pas liturgiquement conventuelle. Toutes les Congrégations, fussent-elles décorées du titre d'ordre religieux, qui ne récitent pas l'office canonial en chœur, selon le directoire du diocèse ou de l'ordre, peuvent bien avoir une messe commune, quotidienne; mais ce ne sera pas une messe conventuelle.

Cette messe de communauté, mais non conventuelle, ne sera pas cependant privée de tous priviléges. Ainsi aux jours des fêtes, on pourrait allumer plus de deux cierges, avoir deux servants. Mais, comme on le voit, ces priviléges sont extérieurs, et n'affectent nullement les rites ou les règles que doit garder le prêtre en la célébrant.

Terminons par un mot des priviléges de la messe conventuelle proprement dite.

a) A moins qu'on ne la chante, elle ne peut être la messe votive d'une fête transférée. La Congrégation des Rites l'a décidé le 23 mai 1846. « Missa solemnitatis semper foret celebranda cum cantu : nam missa conventualis semper esse debet de officio currente[2]. »

b) On doit y omettre la mémoire du simple et l'oraison commandée aux fêtes doubles de 2me classe. Décision du 14 février 1705[3].

(1) 7 decembr. 1844, *in Sanctimon. Ord. Capuccinorum*, n. 4859 (n. 5005, App. II, vol. IV, pag, 93. 3$_{a}$ edit.).

(2) *In Gandaven*. Cfr. *S. R. C*, *Decreta*, pag. 247, 4e edit.

(3) *Ibid.*, pag. 75. Il faut excepter l'oraison commandée pour le Concile. V ci-dessus, pag. 543 et suiv.

c) De même avant cette messe, on omet l'antienne finale qui termine la petite heure qui précède immédiatement la messe. Même décision.

d) Quant aux priviléges relatifs à la commémoraison du S. Sacrement exposé, nous ne les trouvons accordés qu'aux messes chantées ; nous croyons cependant, mais nous n'oserions l'affirmer, qu'ils s'appliquent aux messes conventuelles non chantées.

e) La nouvelle concession faite pour l'indulgence du premier dimanche du mois, au diocèse de Tournay, ne modifie pas sur ce point la concession primitive. Conséquemment la messe chantée est de rigueur.

f) Quant au cierge pascal, nous n'y voyons aucune difficulté.

CONSULTATION VII.

1° *Tenue à la messe basse.*

La Rubrique du Missel, qui demande que l'on soit à genoux tout le temps excepté aux deux évangiles, n'est plus guère observée que dans les grands séminaires et les ordres religieux. Ailleurs, même dans les pensionnats catholiques, plusieurs motifs rendent aujourd'hui très-difficile l'accomplissement de cette Rubrique. Ne convient-il pas hautement, d'autre part, que la tenue durant la messe basse soit en harmonie avec ce qui se passe à l'autel, et avec les règles de tenue du Cérémonial pendant les offices ?

Question. Dans cet état de choses, *sur quelles bases doit-on déterminer la bonne tenue des fidèles et particulièrement des pensionnats* catholiques durant la messe basse ? Par exemple, serait-il conforme à l'esprit de l'Eglise de se baser sur les règles suivantes :

Si les assistans ne peuvent pas se tenir à genoux tout le temps, ils doivent ne se lever et surtout ne s'asseoir qu'à certains moments : *Il serait peu séant de se tenir assis* pendant *Gloria in excelsis* et *Credo*, *Dominus vobiscum*, les *collectes* et *post-communions* ou Oraisons récitées à voix haute, la Préface : ils peuvent *se tenir debout* à ces moments. Ils peuvent *être debout ou assis* durant l'Epître jusqu'à

l'Evangile ; depuis l'*Oremus* de l'Offertoire jusqu'à *per omnia sæcula* de la Préface ; et depuis la communion jusqu'à *Dominus vobiscum* avant la dernière oraison. Ils *doivent être à genoux au moins le reste du temps*, c'est-à-dire, au commencement de la messe, depuis le *Sanctus* jusqu'après la communion, et pendant la bénédiction du Prêtre ?

2° *Inclinations de tête, aux offices.*

1re *Question.* A la grand'messe et aux offices, le chœur doit-il incliner la tête à *Oremus*, chanté par le célébrant? Le *Manuel des Cérémonies romaines*, le *Cérémonial de M. de Conny*, renommé par son exactitude, celui de M. Bourbon, rédigé pour la Province de Bordeaux, et autres, disent : oui. Les *Cérémoniaux* de M. Falise, du P. Levavasseur, du P. Carpo, se taisant sur cette question, semblent dire : Non. Qui a raison et pourquoi?

2e *Question.* Est-il *prescrit par le Cérémonial*, ou bien est-ce une pratique simplement louable, que le chœur incline la tête au nom de la sainte Trinité, au saint nom de Jésus, à *Gloria Patri*, etc., *lorsqu'il est à genoux?* Les auteurs sont encore en désaccord sur cette question.

Réponse. Ad I. Dans les circonstances difficiles où l'on se trouve parfois, quand, plutôt que de tout perdre, on prend ce qu'on peut obtenir, il est sans doute permis de faire avec les règles certains accommodements. Néanmoins, avant d'adopter en principe des mitigations à la loi, il serait bon de se faire autoriser par l'Ordinaire diocésain. C'est un point qui rentre dans ses attributions.

Cela posé, nous disons que nous ne permettrions de s'asseoir aux élèves d'un pensionnat catholique que s'ils avaient des bancs à leur disposition. Ensuite nous ne voyons pas pourquoi on ne pourrait pas s'asseoir au *Gloria* et pendant le *Credo*.

Ad II. 1° Aucun des auteurs et des *Cérémoniaux* que nous avons consultés n'indique l'inclination de tête au mot *Oremus*. Gavantus, Bauldry, Baldeschi, Jacobs, Delacroix, les cérémoniaux des ordres religieux, Bénédictins, Carmes,

Cisterciens, Capucins, Récollets, Chanoines de St-Augustin, la passent sous silence, quoiqu'ils détaillent avec soin toutes les autres[1]. Buongiovanni seul la mentionne, mais de manière à insinuer la négative[2]. « Hebdomadarius semper quando dicit *oremus* ante orationem, caput inclinat cruci... aut versus altare. » Donc les autres ne font pas d'inclination. Cette opinion a certainement pour elle les plus grandes autorités, et elle peut être mise en pratique.

2° Nous ne trouvons pas cette pratique louable, elle n'est même pas conforme aux règles. La révérence faite par la génuflexion renferme éminemment les autres, et il ne faut y ajouter une inclination de tête que dans certains cas notables, comme à l'*incarnatus est*[3], ou avant et après l'encensement du Saint-Sacrement[4]. La S. Congrégation des Rites a prononcé sur ce doute et a décidé contre l'inclination de tête. « 2. An fieri debeat etiam quando clerus est genuflexus, v. g. quando in sacra functione expositionis SS. Sacramenti, cantatur *Genitori?* Quoad quæst. secundam, Negative[5]. »

3° In opere suo *Sacræ Liturgiæ praxis* R. D. De Herdt docet : Ex decreto 3 Maii 1761 S. R. C. concludendum *esse missam peti votivam quotiescumque in honorem Sancti aut Mysterii petitur.* (Cf. tom. 1, n. 66, ad IV, edit. 4° anno 1863). Ideoque sacerdotem, qui ad talem missam tenetur, non satisfacere per *missam diei.* Argumentum decisivum videtur. Attamen remanet mihi difficultas. Nam, ex una parte, juxta ipsum De Herdt, a citata regula excipitur casus quo postulans missam consentiat ut celebretur missa diei. Ex alia autem

(1) Quelques-uns de ces Cérémoniaux ordonnent au chœur de s'incliner pendant toute la durée de l'oraison, ou de certaines oraisons, mais ils ne disent rien pour le mot *oremus.*

(2) *Cœremon. Sylva,* lib. 1, *De disciplina circa offic. divin.* cap. 3, 4, 5 et 6, de inclinat. Cfr. pag. 12, *De minima inclinatione.*

(3) 23 maii 1846, in *Tuden.* ad 8. Cfr. *S. R. C. Decreta,* pag. 244, edit. 4°.

(4) *Règles du Cérémonial,* lib. 1, cap. 23.

(5) 12 aug. 1854. in LUCIONEN. ad 63. *S. R. C. Decreta,* pag. 78.

parte, tum distinctio inter missas votivas et missas diei satis a vulgo ignoratur, tum etiam fideles haud difficulter consentiunt, quando hac de re interrogantur, ut missæ votivæ substituatur missa de die. Nonne igitur præsumere liceret fideles, qui tales missas petunt, tacite consentire ut dicatur miss de die, saltem in duplicibus? Aut an econtra vel accipienda non est votiva nisi pro die quo permittitur, vel singulis vicibus expetendum a dantibus stipendium utrum nec ne missam in alia die permittant? — Hoc ultimum autem in praxi sæpe difficile foret, quum haud raro stipendia missarum ab uno sacerdote ad alium transmittantur.

Hoc mihi dubium, reverendi Domini, dilucidare ne gravemini

Le même doute que celui-ci, et conçu presque dans les mêmes termes, a reçu, dans la *Revue Théologique*, la solution suivante, à laquelle nous adhérons. « Nous ne mettons aucunement en doute le fait que signale notre respectable abonné ; cependant nous avons, à plusieurs reprises, rencontré des fidèles qui tenaient à avoir la messe votive qu'ils demandaient. Il sera donc nécessaire de prendre un moyen terme, c'est-à-dire, questionner les personnes dont on ne connait pas les idées à cet égard, et s'abstenir d'interroger les autres pour lesquelles il est indifférent que la messe soit ou non votive. La chose ne peut pas se décider *ex communiter contingentibus*. Tout fidèle, dès que vous acceptez l'obligation d'offrir le saint sacrifice à son intention, est en droit d'exiger la messe votive qu'il demande, et vous ne pouvez être libéré de cette obligation spéciale que par son consentement. Or, le consentement ne se présume pas, sans preuves acquises individuellement. Au demeurant, puisqu'il s'agit d'obligation de justice, il faut prendre le parti le plus sûr, selon l'enseignement de tous les théologiens[1]. »

(1) IIIe Série, pag. 80

CONSULTATION VIII.

Après avoir lu la *Revue Théologique* sur la manière de pratiquer le jeûne pour gagner les indulgences du jubilé, j'ai reçu la *Semaine Rèligieuse* d'Arras, rédigée par quelques ecclésiastiques. Elle est en opposition avec votre estimable *Revue* sur la pratique du jeûne du Jubilé. Voici sa réponse aux différentes questions qu'on lui a proposées.

«Quant à la nature de ce jeûne, et à la manière de s'en acquitter, il faut s'en tenir aux lois communes en vigueur dans le pays où l'on se trouve. On ne pourrait profiter des dispenses accordées pour les autres jeûnes, à moins que le Saint-Siége n'eût permis explicitement cette dérogation. Si donc on place en Carême le jeûne du jubilé, l'usage des œufs sera interdit, aussi bien au repas principal qu'à la collation. En sera-t-il de même pour le beurre, le fromage et le laitage? Dans nos contrées, au moins dans le Nord de la France et en Belgique, nous ne le croyons pas. Car, depuis longtemps, l'usage du beurre et du laitage est autorisé par la coutume. Ce n'est pas en vertu d'un indult, ni d'une dispense que l'on en use, et la réponse de la S. Pénitencerie, citée ci-dessous, n'est point applicable en cette circonstance. Le jeûne prescrit pour le jubilé, c'est le jeûne tel qu'il s'observe dans la contrée. En vertu de ce même principe, nous croyons que les œufs sont partout permis au repas principal, quand le jeûne principal se fait en dehors du Carême, attendu que la loi commune de l'Eglise ne prohibe point cet aliment aux jours de jeûne ordinaire. Les œufs et le laitage ne seraient interdits en dehors du Carême, que là où une coutume spéciale, plus rigoureuse que le droit commun de l'Eglise, étendrait cette abstinence stricte à tous les jours de jeûne indistinctement.

» Ces observations, en réponse à diverses questions qui nous ont été adressées, s'appuient tant sur le texte des lettres Apostoliques du 11 avril, que sur les décrets dont nous donnons le texte d'après les *Acta S. Sedis.* »

Voilà tout ce que dit la *Semaine Religieuse.* Elle parle de donner le texte où elle a puisé sa décision ; mais elle oublie de le publier. Nous prions la *Revue* de vouloir bien nous dire dans la prochaine livraison, ce qu'elle pense de cette décision.

Rep. Nous ne pouvons que renvoyer à ce que nous avons déjà dit sur cette question, pag. 569 et suiv. Aucun argument nouveau n'est produit dans l'article de la *Semaine Religieuse.* Le principe qu'elle met en avant n'est pas exact, nous croyons l'avoir montré, pag. 570. En effet, elle suppose que, de droit commun, les œufs et le laitage sont permis aux jeûnes qui sont prescrits hors du temps du Carême. Or, cette supposition ne nous paraît pas soutenable, en présence des arguments que nous avons apportés et auxquels nous renvoyons. Mais si, de droit commun, les œufs et le laitage sont défendus tous les jours de jeûne, ne s'ensuit-il pas qu'on ne peut en user les jours de jeûne prescrits pour le jubilé, puisque la S. Congrégation des Indulgences déclare que le jeûne du jubilé doit être un jeûne strict, comme aux jeûnes ordonnés par l'Eglise[1] ? Voilà une difficulté à laquelle il sera bien difficile à la *Semaine Religieuse* d'Arras de répondre. Nous croyons donc que, sans un indult spécial, tel que les Evêques Belges ont obtenu, on ne pourra faire usage de laitage et d'œufs pour les jeûnes du jubilé.

(1) V. ci-dessus, pag. 577.

CONSULTATION IX.

Ad lucrandum hocce jubilæum opus est ut Ecclesia parochialis bis visitetur. Quum nonnulli arbitrentur huic conditioni satisfacere posse moniales, v. g. quæ infirmis in nosocomiis inserviunt, visitando earum proprium sacellum publicum; peto utrum sacellum considerari possit uti Ecclesia pro ipsis parochialis?

Rép. Notons d'abord que ce n'est pas le Souverain Pontife qui ordonne de visiter deux fois l'église paroissiale, mais bien l'Evêque du diocèse de notre honorable consultant. Ordinairement les Evêques ont soin de donner aux religieuses la faculté de visiter l'église de leur couvent pour satisfaire à cette condition du Jubilé. C'est ainsi que nous lisons dans le *Mandement de Mgr de Liége pour le Jubilé de 1852* : « Visiter leur église paroissiale et deux autres églises voisines, ou bien trois fois l'église paroissiale, ou *la chapelle où ils sont autorisés à remplir le devoir pascal*.... » Dans le *Mandement* de Mgr de Tournay, du 10 mars 1852, nous lisons également : « Nous étendons cette même faculté aux chapelles des couvents, des colléges, des hospices, des hôpitaux et des prisons, pour les personnes qui y résident. » Devant une semblable disposition, il n'y a pas de doute possible. Mais si le Mandement ne contient aucune disposition en faveur des religieuses, il nous paraît certain que celles, au sujet desquelles nous sommes consultés, devraient, pour gagner le jubilé, visiter l'église paroissiale : la visite de la chapelle de leur couvent ne suffirait pas. Quant à celles qui ne peuvent sortir, le confesseur pourrait leur commuer ces visites, en vertu des pouvoirs que lui confèrent les Lettres Apostoliques du 11 avril, § *Concedimus*. v. ci-dessus, p. 411.

CONSULTATION X.

Nous recevons les observations suivantes sur des réponses données dans la livraison précédente. L'impartialité nous fait un devoir de les communiquer à nos lecteurs.

Responsa N° 5, *Nouvelle Revue Théologique*, data ad Consultationes I et IV, pag. 579 et 585, animo legi pergrato, licet non assentiente in omnibus. Tantum de responso dato ad dubium : *Quæritur utrum facultas commutandi, etc.*, pauca dicam, necnon circa dispensationem cum pueris qui nondum ad primam communionem admissi fuerint.

Vestro judicio valeret facultas commutandi opera etiam in casu impedimenti *temporarii*, posselque dispensari cum pueris qui infra Jubilæum admittentur ad primam communionem. Hæc optarem et ego, sed, non obstante hoc meo desiderio, non possum mihi persuadere quod illis facultatibus uti possit confessarius hisce in casibus.

Imprimis ob rationes sequentes brevissime expositas :

a) Facultas commutandi conceditur respectu illorum, non qui opera, vel eorum aliqua præstare *nequeunt*, sed qui ea præstare *nequiverint;* item facultas dispensandi cum pueris super communione, conceditur respectu illorum, non qui ad primam communionem nondum *admissi sunt*, sed qui nondum ad primam communionem *admissi fuerint.*

b) Etiamsi haberetur *nequeunt*, ut in Epistola Encyclica 21 nov. 1851, ideo tamen non concluderem confessarium in casu impedimenti temporarii uti posse facultate commutandi; quia datur confessario facultas vel commutandi vel prorogandi ad proximum tempus ; cum autem facultati prorogandi nequeat esse locus nisi in fine jubilæi, facultati commutandi etiam non videtur locus nisi in fine ejusdem.

c) Dein finis, ob quem SS. Pontifex concedit facultatem commutandi opera, tum etiam dispensandi, videtur esse, non ut impediti quovis tempore infra jubilæum indulgentiam lucrari valeant, sed simpliciter ut illam valeant lucrari, scilicet ne alias priventur tanta gratia. Finis ille non obscure innuitur in Epist. Encyclica 21 nov. 1851. Dicitur enim : « *Atque ut hanc indulgentiam lucrari possint*

etiam Moniales, etc... Confessariis... potestatem facimus, ut eadem (opera) in alia pietatis opera commutare, vel in aliud proximum tempus prorogare possint, cum facultate etiam dispensandi super communione cum pueris, qui nondum ad primam communionem fuerint admissi. » Si autem talis sit finis SS. Pontificis, sequitur illum qui sine commutatione operum aut dispensatione super communione poterit jubilæum lucrari, commutatione aut dispensatione gaudere non posse.

Quibus dictis, paucis respondeo ad rationes a vobis allatas.

Ad 1am, nempe : *nullibi SS. Pontifex exigit quod impedimentum toto tempore jubilæi perduret :* nullibi id exigit expressis verbis, transeat ; nullibi id exigit æquivalenter, negandum videtur ob supra dicta.

Ad 2am, quod quis, inopinate moriens, jubilæum lucrari nequeat, hoc se habet per accidens.

Ad 3am, temporario impedimento detentus, cessante impedimento, semel et iterum poterit lucrari indulgentiam ; item puer, qui infra jubilæum admittetur ad primam communionem, post primam communionem id poterit : sin autem toto tempore jubilæi impedimentum perduret, aut puer infra jubilæum admittatur ad primam communionem, semel tantum poterunt lucrari, ille cum commutatione, hic cum dispensatione ; quod idem accidet et in vestra opinione, nisi SS. Pontifex, indulgendo pro hoc jubilæo ut iterum acquiratur indulgentia, simul indulserit ut confessarius iterum uti valeat facultatibus commutandi opera et dispensandi ; de quo indulto nec vobis ipsis constat, et hoc indulto existente, clarum esset in casu impedimentum temporarium sufficere ut commutare confessarius valeat.

Ad 4am non deerunt qui quovis tempore infra jubilæum illud lucrari poterunt ; dein nil obstat quominus impediti interim pro felici successu Concilii preces fundant.

Addo tandem sententiam Rev. adm. Dni Daris hic non recte invocari. Agit quidem de persona accedente cum impedimento temporario, sed accedente sub finem jubilæi (alias prorogando locus non esset) ; additque brevi cessaturum ratione prorogationis quæ fieri nequit nisi in proximum tempus.

Finiens emitto votum quod quæstio Romam judicanda deferatur, ut perspecta habeatur SS. Pontificis voluntas, contra quam nullum incommodum, etiam gravissimum, prævalere potest.

Les arguments de notre honorable abonné ne nous paraissent pas concluants, mais nous font parfaitement comprendre qu'on peut très-bien être d'un autre avis que nous.

Nous ne les trouvons pas décisifs, surtout en présence des termes des indults apostoliques. En effet, le Souverain Pontife permet aux confesseurs d'user du pouvoir de commuer les œuvres prescrites en faveur des personnes qui ne peuvent les remplir à cause d'un empêchement, quel qu'il soit : *Seu alio quocumque impedimento detentis.* La plus grande étendue n'est-elle pas là donnée au pouvoir des confesseurs? Peu importe la nature ou la durée de l'empêchement, le confesseur est investi par cette clause du pouvoir de commuer. De quel droit restreindrait-on ce pouvoir au cas d'un empêchement perpétuel?

On s'appuie sur la fin que se propose le Souverain Pontife en accordant ce pouvoir, fin qui n'est autre que de permettre aux fidèles de gagner l'indulgence. C'est bien là la fin dernière des pouvoirs du confesseur; mais le Pape n'a-t-il pas aussi un autre but dans la concession qu il fait aux confesseurs? Ne veut-il pas faciliter aux fidèles le moyen de gagner l'indulgence? Ne veut-il pas que les fidèles aient tout le temps qu'il désigne pour la gagner, et ce en profitant des priviléges accordés à leurs confesseurs? Il nous semble qu'on pourrait le soutenir avec quelque fondement.

Notre honorable contradicteur veut que le confesseur ne puisse user du pouvoir de commuer les œuvres prescrites et de proroger le jubilé qu'à la fin du jubilé. C'est une assertion qui nous paraît fort hasardée et toute gratuite. Nous ne l'avons rencontrée dans aucun auteur. Tous les auteurs, que nous avons consultés, se contentent de dire que le confesseur doit user de ses pouvoirs *intra tempus jubilæi.*

Ces remarques faites, nous apporterons à l'appui du sentiment exposé dans la consultation un argument qui nous paraît beaucoup plus fort, et qui, s'il n'est pas décisif pourla

question du principe général, semble du moins l'être pour le cas des enfants qui seraient en état de faire leur première communion avant la clôture du jubilé. On pourrait considérer la règle posée par Benoît XIV comme une application du principe général : mais l'est-elle en effet? C'est ce que nous n'oserions decider. En tout cas, dans la constitution *Convocatis*, Benoît XIV a établi le principe que les enfants pouvaient être considérés comme légitimement empêchés, à moins qu'au jugement de leur curé ou de leur confesseur, ils ne seraient capables de communier dans le courant de l'année : « Quamvis injuncta pro hoc Jubilæo communio sit; pueri tamen, qui nondum ad primam communionem admissi fuissent, neque intra hunc Annum Sanctum parochi proprii, vel confessarii judicio, admittendi videantur, censeri possunt ab isto injuncto opere legitime impediti; eisdemque communionem in aliud pium opus arbitrio confessarii præscribendum commutari permittimus[1]. » Ainsi donc, d'après Benoît XIV, on ne peut dispenser de la communion que les enfants qui ne seraient pas en état de faire leur première communion avant la fin du Jubilé. Or, un décret de la S. Congrégation des Indulgences, en date du 15 mars 1852, déclare applicables aux jubilés postérieurs les règles établies par Benoît XIV, quand l'indult du jubilé n'y déroge pas[2].

Ne pourrait-on pas, dans les Lettres Apostoliques, du 11 avril dernier, trouver une dérogation à la règle établie par Benoît XIV? Ce Pape avait, en effet, excepté formellement du privilége de la dispense les enfants que le curé ou le confesseur jugeraient capables d'être admis à la première communion avant la fin du jubilé. Or, une semblable dispo-

(1) § 48, *Bullarium Benedicti XIV*, vol VII, pag. 350. Cf. Constit. *Inter præteritos*, § 80, *Ibid.*, vol. VII, pag. 142 seq.

(2) V. mon *Traité canonique et pratique du Jubilé*, Documents, n. 4, pag. 704.

sition ne se lit point dans l'indult de Pie IX. Pourrait-on en conclure que nous devons nous écarter de la règle de Benoît XIV?

Nous ne le pensons pas. Car dans la bulle d'extension du jubilé à l'Univers catholique, Benoît XIV se sert des mêmes termes que les Lettres Apostoliques du 11 avril 1869 : « Cum pueris autem, qui nondum ad primam communionem admissi sint, etiam super communione hujusmodi dispensare[1]. » Or, le même Pape déclare que la règle, qu'il a posée pour le jubilé de l'Année Sainte, doit être appliquée également à cette clause du jubilé d'extension. La clause des Lettres Apostoliques du 11 avril 1869 étant conçue dans les mêmes termes, il nous semble rationnel qu'on doive l'interpréter par la règle de Benoît XIV.

Du reste, comme notre honorable abonné, que nous remercions cordialement de sa bienveillante communication, nous souhaitons que la question de principe soit soumise au Saint-Siége par nos supérieurs ecclésiastiques.

CONSULTATION XI.

Beaucoup d'entre les personnes qui me sont confiées devront être dispensées du jeûne du jubilé. Plusieurs cependant, parmi elles, pourraient supporter le maigre sans inconvénient. Ces personnes ne seront-elles pas tenues à faire abstinence aux trois jours de jeûne du jubilé? Le confesseur devra-t-il les dispenser du jeûne seulement? Pourra-t-il, au contraire, les dispenser aussi de l'abstinence?

Rép. Lorsque deux obligations sont distinctes, l'une peut être enlevée, sans que l'autre le soit par le fait même. C'est ainsi que celui, qui obtient du supérieur ecclésiastique la

(1) Constit. *Benedictus Deus*, § 3, *ibid.*, vol. VIII, pag. 198. Cf. Constit. *Celebrationem*, § 8, *ibid.*, pag. 215.

permission de travailler le dimanche, n'est point, par là même, délié de l'obligation d'entendre la messe, et vice versa. Ce principe est également applicable au jeûne, et Benoît XIV lui en a fait l'application. En effet, la loi du jeûne contient deux parties distinctes : l'une qui proscrit l'usage de la viande et du laitage ; et l'autre qui défend de faire plus d'un repas. Or, Benoît XIV a déclaré que celui, qui obtenait la permission de manger de la viande, était néanmoins tenu d'observer l'autre partie du précepte, à moins que des raisons de santé ne l'en dispensent : « dummodo nulla certa, et periculosa affectæ valetudinis ratio intercedat, et aliter fieri necessario exigat[1]. » On le voit, c'est purement et simplement l'application du principe que nous avons posé en commençant ; et ce principe, comme nous l'avons établi antérieurement[2], est aussi applicable aux jeûnes du jubilé.

D'où il suit que si un pénitent, qui se présente pour le jubilé, peut supporter le maigre, mais ne peut se contenter d'un seul repas, le confesseur ne devra le dispenser que de cette partie du jeûne. Il devra au contraire se borner à dispenser du maigre celui que sa santé oblige à manger de la viande, et auquel un seul repas suffit.

(1) Constit. *In suprema*, § 2, *Bullarium Benedicti XIV*, vol. I, pag. 133. Cf. Constit. *Non ambigimus*, § 4, *ibid.*, pag. 99 ; Constit. *Cognovimus*, *ibid.*, pag. 337 ; Constit. *Si Fraternitas*, § 1, *ibid.*, vol. II, pag. 285.

(2) V. ci-dessus, pag. 572 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES.

Tournai, typ. Ve H. Casterman.

